

أصول الفلسفة والمنهج الواقعي

تأليف

السيد محمد حسين الطباطبائي

المجلد الثاني

تقديم وتعليق

مرتضى مطهري

ترجمة

عمار أبو رغيف


مصورات
حسين الخزاعي لعام 2012م
مدينة العلم والعلماء قم المقدسة



تأليف

السيد محمد حسين الطباطبائي

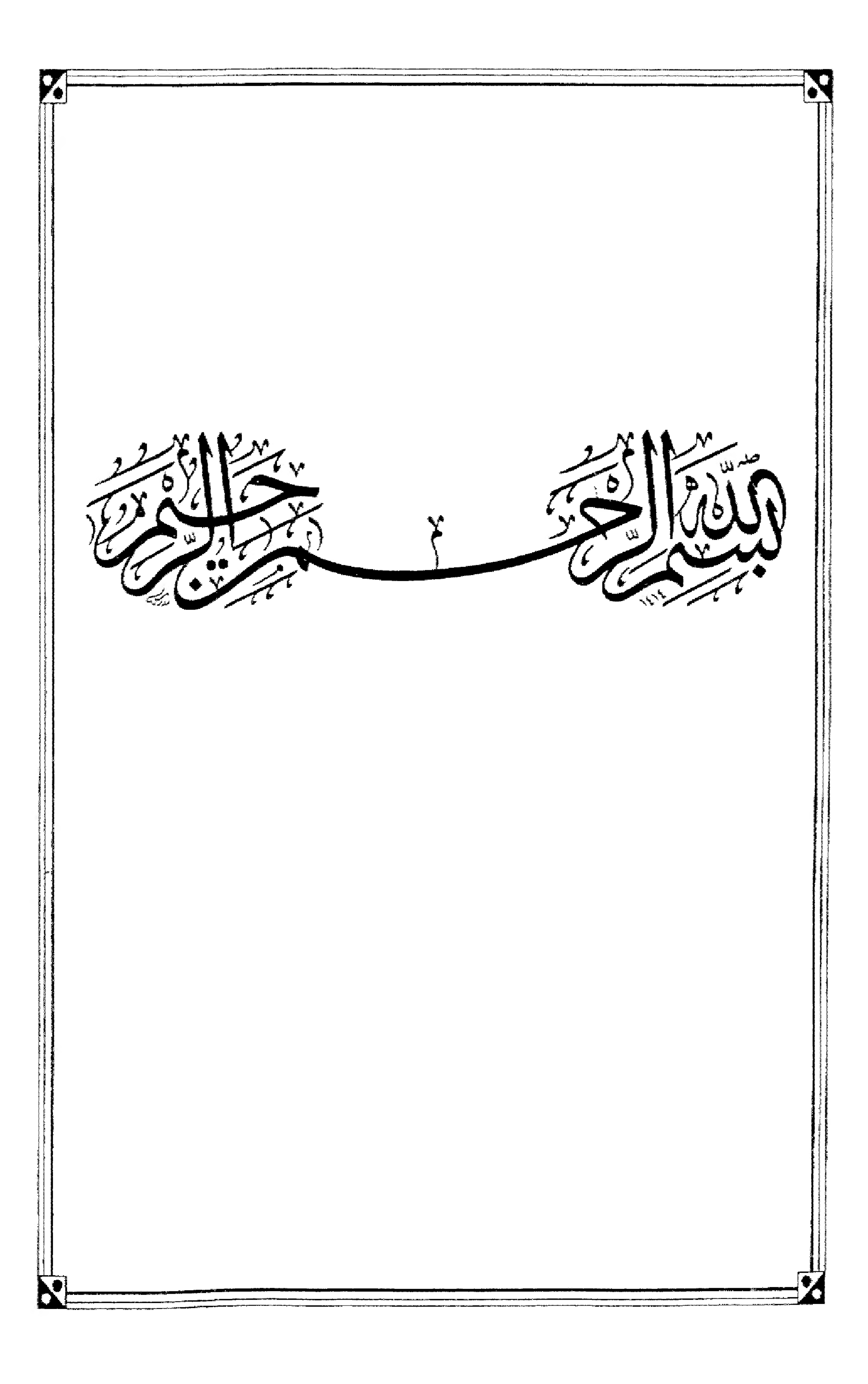
المجلد الثاني

تقديم وتعليق

مرتضى مطهري

ترجمة

عمار أبو رغيف


بسم الله الرحمن الرحيم



المقالة السابعة

الوجود وواقع الأشياء

المقدمة

ينصب البحث في هذه المقالة على درس الوجود وواقع الأشياء، وبعبارة أُخرى تتناول هذه المقالة بالدرس بحث «الوجود»، الذي يشمل لوناً من القضايا التي تعرف في الفلسفة بأبحاث الوجود ونظرية الوجود.

يتداول الباحثون في الفلسفة مصطلح الوجود أكثر من تداولهم لأي مفهوم ومصطلح آخر؛ وآية ذلك أنَّ الوجود أو الموجود هو موضوع الفلسفة (راجع المقالة الاولى)؛ ومن هنا اضحت الفلسفة فناً مستقلاً عن سائر الفنون، التي تحمل مصطلح «العلم»، والتي يطلق على كلٍ منها اسم خاص. ومن الواضح أنَّ الباحث يتعامل في كل فن من الفنون مع موضوع ذلك الفن بشكل أساس. في هذا الضوء أمكننا أن نسمي الفلسفة «علم الوجود» مقابل علم

الأعداد وعلم المقادير وعلم النفس وعلم الحيوان وعلم المعادن... أي أنَّ الفلسفة تتعلق بمفهوم متميز هو مفهوم الوجود أو الموجود، على غرار تعلق سائر إنتاج الفكر البشري بمفهوم محدد.

بدءاً علينا أن نلفت نظر القارئ المحترم إلى أنَّ مصب درس هذه المقالة «أبحاث الوجود» باب فتحه الحكماء المسلمون إبان الحقب الأخيرة في الفلسفة، وعكفوا على تمحيص أطراف هذه البحوث بعمق ودقة. وقد عدَّ هؤلاء الحكماء هذه البحوث أُصولاً أساسية لسائر أبحاث الفلسفة، إذ يعتقد هؤلاء الحكماء أنَّ مفتاح سائر المشكلات الفلسفية يمكن العثور عليه عبر هذه

البحوث. وعبر التوفر على هذا المفتاح يمكن النجاح والحصول على نتائج قطعية في سائر أبحاث الفلسفة.

إنَّ البحث في ((الوجود)) يضرب في عمق التاريخ العقلي، فقد تناولته مدارس الفلسفة اليونانية بالبحث، كل حسب منهجه الخاص. وقد ميّز أرسطو في دائرة معارفه قسماً خاصاً، عُرف فيما بعد بـ ((الفلسفة الأولى)) أو العلم الأعلى ((الميتافيزيقا))، تناول بالبحث لوناً خاصاً من المشكلات، وتميز عن سائر الأقسام الأُخرى، التي يبحث كل منها عن موضوع مستقل، ويكمن سبب هذا التمييز في أنَّ هذا القسم الخاص تدور أبحاثه حول محور الوجود.

لقد صرّح أرسطو في ما بعد الطبيعة (كتاب الحروف)، في مقالة الجيم: إن أبحاث هذا القسم لا تتلائم مع الرياضيات أو أي علم من العلوم؛ لأن موضوع البحث في هذا القسم اعم من مواضيع الطبيعيات والرياضيات وغيرها.

جاءت كلمة ((هوية)) معادلاً لهذا المعنى الاعم في الترجمة العربية لكتاب الحروف، لكن الحكماء المسلمين استبدلوها بكلمة ((الموجودات))، ولعل أول من استعمل هذه الكلمة الأخيرة هو أبو نصر الفارابي في رسائله. على أي حال يقر المحققون الغربيون والشرقيون بأنَّ الفلسفة الأولى والعلم الكلي الذي يشمل أعم المسائل إبتكار أرسطي، وإنَّه بحث عن الوجود والموجود، وموضوعه الوجود المطلق. من هنا فالبحث في الوجود يضرب في عمق التاريخ، بل الفلسفة الاولى من حيث الأساس هي بحث عن الوجود.

لكن الأبحاث التي جاءت في الفلسفة الإسلامية تحت عنوان ((مسائل الوجود)) (والتي تحتل فصلاً مستقلاً اختصت به هذه المقالة) تمثل لوناً خاصاً من المسائل. ففي ضوء تتبعنا وعلى هدي المعلومات التي انتهينا إليها إتضح

لـنا أنَّ هـذه الأبحاث دخلت حريم الفلسفة الإسلامية بالتدريج، فجلبت إنتباه المحققيـن، حتى أضحت أكثر مسائل الفلسفة جديةً وأصالة، ومن ثمَّ مسكت زمام المبادرة في تحديد مصير الفلسفة الإسلامية.

إنَّ هـذه الأبحـاث إنطلقت من نظريات المتكلمين واتجاهات العرفاء، وتأثـرت بهـا بدرجة أكبر من إرتباطها بالمصادر اليونانية وغير اليونانية. عـلى أنَّ هـذه الابحاث طُرحت في دائرة المتكلمين والعرفاء بشكل مبسط وابـتدائي، مضافاً إلى افتقارها في هذا الاطار الى التحليل الفلسفي العقلاني السـليم. لكـنها بعـد أن دخلت ميدان البحث الفلسفي وضعت تحت مشرط التحـليل والـتركيب الفلسـفي، فـتوفرت على نضجها، حتى أضحت على صـورتها النهائية في القرون الأخيرة. وسوف نشير ضمن إيضاح وتحليل هذه الأبحاث في هذه المقالة الى وضع هذه الأبحاث لدى المتكلمين والعرفاء وتطورها في الفلسفة. ونشير إشارة تتناسب مع حجم كتابنا، لنضع بيد القارئ المحترم مفتاح هذه الأبحاث.

أمـا لِـم لـم تقع هذه الأبحاث بمفهومها الشرقي موقع إهتمام الفلسفة الأوربيـة الحديثة، ولم يتعد الامر دائرة الاشتراك اللفظي في بعض الإبحاث نظيـر «أصـالة الوجـود» حيث يتباين مفهومها في الفلسفة الإسلامية عن مفهومهـا الحديـث في الغرب؟ يعود السبب الى إنقطاع الصلة بين الفلسفة الأُوربية والفلسفة الإسلامية في القرون الأخيرة.

إذا كـان قارئـنا المحترم مطلعاً على الكتب العلمية إطلاعاً وافياً فإنه يعـرف السّـنّة السائدة لدى الأقدمين في تدوين العلوم، حيث يبدؤون بمقدمة تطرح ثلاثة أبحاث، تتناول موضوع العلم، وتعريفه، وفائدته ويضيفون أحياناً أُموراً أخرى. وهذه السّنّة جارية في كل العلوم والفنون من الفلسفة وغيرها.

ويضـــيفون في مقدمة البحث عن الفلسفة (العلم الكلي أو الفلسفة العليا حسب مصـــطلح المـــتقدمين) وأحيانـــاً في كتب المنطق (كما هو الحال في منطق الشفاء) أموراً أُخرى: تقسيمات ...... اصول الفلسفة والمنهج الواقعي وع العلم... وغيرها.

وقــف العلماء باستمرار على أنَّ مقدمة كل علم، أي تحديد موضوعه وتعريفه وتحديد فائدته، لا يمكن أن تكون جزءاً من ذلك العلم، وإنَّ تقسيمات العلوم ليست جزءاً من الفلسفة أو المنطق، وسر هذا الامر واضح، وسيتضح بشــكلٍ أكبر عبر القادم من البحث. ولكن ليس هناك علم يتكفل بشكل مستقل درس هذه المواضيع، وما هو مألوف الآن في مقدمة كل علم لم يكن متداولاً في الدراسات القديمة.

لقــد خطى العلماء المحدثون خطوة مثمرة ـــ ضمن خطواتهم المثمرة العديـــدة ـــ فـــي عـــالم الفلسفة والمنطق. فاستحدثوا فناً مستقلاً تكفّل إيضاح المواضيع المتقدمة، وأضافوا فقرات مهمة أُخرى، نظير «الاصول المتعارفة» و «الاصول الموضوعة» التي تستخدم في كل علم، والمنهج الذي يستخدم في كل علم من العلوم بغية تطوير البحث في ذلك العلم.

والموضـــوع الأخيـــر أهم المواضيع التي تنبه إليها هؤلاء الباحثون، أعـــني بيان إختلاف العلوم من زاوية المنهج، وتحديد الإسلوب الفكري الذي يسلكه كل علم للوصول إلى النتائج المطلوبة. وذهب هؤلاء الباحثون إلى أنَّ العـــلوم فـــتحت باب التكامل والتطور حينما تحددت مناهج البحث، وإنَّ علة ركود العلوم في العصور الماضية ترجع إلى غياب المنهج السليم والمطلوب لكـــل عـــلم، ويتجـــلى هذا الغياب في استخدامهم المنهج العقلي البرهاني في الحقول التي يجب أن يستخدم فيها المنهج التجريبي.

علـى أي حال تطور البحث في هذا الموضوع حتى طغى على سائر المواضـيع الأُخـرى، وظهـر إلى الوجـود علم جديد أطلقوا عليه ((مناهج البحث)). وقد ذهب هؤلاء الباحثون إلى أنَّ الفائدة المترتبة على معرفة مناهج البحث أكبر بكثير من الفائدة التي تترتب على معرفة صورة الإستدلال. ومن هـنا قسموا المنطق الى حقلين: المنطق الصوري وهو منطق أرسطو ذاته، ومـناهج الـبحث التي تتكفل تصنيف العلوم وتعريفها وتحديد موضوعاتها وفوائدها ومناهجها وأُصولها المتعارفة والموضوعة.

بديهـي أنَّ استقصاء البحث في ما يُعرف اليوم بـ ((مناهج العلوم)) لا علاقة له بالبحوث المطلوبة في مجموعة مقالات هذا الكتاب. إلا أنَّنا نضطر إلى بيـان الموضـوعات التي ترتبط مباشرة بالبحث الفلسفي، والتي يؤدي تـركها وعـدم بيـان وجهة نظرنا فيها إلى خلق إشكالات في ذهن القارئ المحترم. خصوصاً وأن بعض هذه الموضوعات ــ حسب تتبعنا ــ لم تدرس حتى الآن.

طرحنا في المقالة الأُولى تعريف الفلسفة وموضوعها وفائدتها، وبحثنا في المقالة الخامسة حول سلامة المنهج العقلي الذي تعتمده الفلسفة. وبحكم أنَّ المسائل المطروحة في هذه المقالة ــ كما أشرنا ــ تمثل أساس سائر المسائل الفلسـفية، وتعـد مفتاح البحث الفلسفي نعكف في المقدمة على إيضاح سائر الموضوعات الضرورية التي تشمل مايلي:

١ ــ تمايز العلوم.

٢ ــ ماهية الموضوع.

٣ ــ منطلقات مسائل العلوم أو المبادئ التصورية والتصديقية.

٤ ــ منطلقات الفلسفة أو مبادئ الفلسفة.

٥ ــ المنهج في الفلسفة.

٦ ــ إختلاف العلوم من زاوية الاصول المتعارفة والموضوعة والمنهج.



تمايز العلوم

يبدأ كل علم بمجموعة مسائل بسيطاً محدوداً، ثم يأخذ بالنمو والإتساع. وقد سعى الإنسان منذ القدم إلى تصنيف المسائل العلمية، وإطلاق اسمٍ على كل صنف منها: طب ــ هندسة ــ حساب ــ منطق ــ فلسفة.. وكأنه يجد أفراد كل صنف من الأصناف بمثابة أفراد أُسرة واحدة، تتشعب من أَصل واحد وتعود الى جذر واحد، وهذه هي جهة تميزها عن سائر أفراد الأصناف الأُخرى. وتتكاثر هذه الأُسر بالتدريج، أي عبر جهود الباحثين المتواصلة وتنجب أفراداً أُخرى من الجذر الواحد مباشرة.

ونلاحظ أحياناً ترابطاً بين أفراد بعض الأسر وأفراد أُسر أُخرى رغم تمايزهما، ترابطاً يبدو أسرياً أيضاً، مما يحكي قرابة العلمين وارتباطهما، نظير الإرتباط القائم بين علم الحساب وعلم الهندسة. ونلاحظ أيضاً إرتباطاً بين الأُسر يشبه الإرتباط العرقي، نظير الإرتباط بين العلوم النظرية مع بعضها، مقابل الإرتباط بين العلوم العملية.

دفع هذا الإرتباط العائلي والعرقي الباحثين إلى تقسيم وتصنيف العلوم. وأول تقسيم وتصنيف نضع اليد عليه هو التقسيم الارسطي المعروف منذ القدم. وأوضح ابن سينا هذا التصنيف بافضل صورة، وقام بتطويره، وقد

اعترض بعض الحكماء كشيخ الاشراق باعتراضات على هذا التصنيف، ودافع بعض آخر عن هذا التصنيف أمام اعتراضات شيخ الاشراق. وكل ذلك محرر في الدراسات المعدة لهذا الموضوع، ولا داعي للاطالة هنا في بيان ذلك.

إنَّما المهم هنا أن نوضح الأصل الذي يفضي إلى توحيد أفراد العلم الواحد تحت إطار إسرة واحدة، ويؤدي الى خلق رابطة ذاتية بين هذه الأفراد. وأن نوضح أيضاً سر القرابة الاسرية والعرقية بين الاسر العلمية. وهل تتفرع كل أعراق العلوم حقيقةً وواقعاً من جدٍ أعلى، وإذا كان الأمر كذلك، فما هو هذا الجد وما هي حقيقته؟

لقد انتهى المنطقيون والفلاسفة بعد مزيد من البحث والتحقيق الى أنَّ أي علم من العلوم لا يخلو من موضوع، وإنَّ الذي يوحّد بين مسائل كل علم هو موضوع ذلك العلم، وإنَّ سر القرابة الاسرية والعرقية يكمن في القرابة بين موضوعات العلوم. وإذا آمنا بوجود جدٍ أعلى للعلوم فهو يرتبط أيضاً بموضوعات العلوم.

ما هو الموضوع؟

موضوع كل علم عبارة عن ما يُبحث في كل علم عن أحواله وعوارضه والقضايا المرتبطة به. إنَّ التأمل في مسائل أي علم وتحليل تلك المسائل يوضح أنَّ جميع تلك المسائل تتكفل بيان أحكام وآثار وعوارض وحالات شيء خاص، وهذا الشيء الخاص هو الذي يصيّر جميع تلك المسائل أفراداً لاسرة واحدة، ونسميه موضوع ذلك العلم.

وهنا تُطرح أمام الفلاسفة والمنطقيين إشكالية وهي: بحكم أنّ موضوعات العلوم لا تتباين من جميع الجهات، بل هناك قرابة بين موضوعات العلوم ــ كما أشرنا فيما تقدم ــ وهذه القرابة تقضي إلى قرابة أُسرية وعرقية بين العلوم. فالكم المنفصل الذي هو موضوع علم الحساب والكم المتصل الذي هو موضوع علم الهندسة بينهما قرابة جنسية، أي أنهما يرجعان الى جنس واحد وهو الكم.

هذا من جهة ومن جهة أُخرى فما يسمى موضوعاً لعلمٍ له أنواع وأقسام، وكل نوع وقسم يختص بمجموعة أحكام وعوارض وحالات، نظير موضوع الهندسة، حيث قرروا أنّه ((الكم المتصل))، الذي ينقسم إلى الخط والسطح والحجم، ولكل واحد من هذه الأقسام عوارض وأحوال خاصة به. ثم أنّ ((العوارض والاحكام)) مصطلح مرن، فما يُعد عارضاً على قسم من اقسام الموضوع يعد عارضاً على ذات الموضوع أيضاً.

حينئذٍ إما أن نعد جميع العلوم علماً واحداً، أي نعد مسائل جميع العلوم بمثابة أفراد أُسرة واحدة، تتفرع من أصل واحد، وننكر الإختلافات الأُسرية والعرقية بين العلوم، ونعد اختلاف العلوم مع بعضها اختلافاً وضعياً إعتبارياً، وإما أن نكثر العلوم تبعاً لتنوع وانقسام الموضوعات، مثلاً نعتبر الهندسة مجموعة من ثلاثة علوم: علم الخط، علم السطح، علم الحجم. بل أن نقسّم هذه الأقسام إلى علوم، بحكم إمكانيتها للأنقسام، نظير قسمة الخط الى منحني ومستقيم.

أضف الى ذلك أنّ موضوعات العلوم لا تتباين من جميع الجهات، وبينها وجه اشتراك. فنجد أحيانا أنّ موضوع العلم الواحد ذاته جامع مشترك

لموضوع علم آخر مع مجموعة أشياء أُخرى. فمثلاً موضوع علم النبات جامع مشترك لموضوع علم الحيوان ومجموعة من الأشياء، وهكذا...

أجاب المنطقيون والفلاسفة على هذه الإشكالية، وخلاصة الجواب: إنَّ العـوارض والأحكـام التي تنسب الى شيء من الأشياء تنقسم إلى قسمين: عـوارض أوليـة أو ذاتيـة، وعـوارض ثانوية أو غريبة. وبصدد تمييز العـوارض الذاتيـة عـن العـوارض الغريبة هناك تحقيقات جيدة وجليلة، وأخصـبها وأفضـلها ما قام به إبن سينا في كتبه المنطقية، وخصوصاً في مـنطق الشـفاء، رغـم أنَّ بعض المتأخرين لم يهضموا ما انتهى اليه من ملاحظـات ضـرورية، وسلكوا مسالك أُخرى، أدّت الى تشويش واختلافات كـثيرة في هذه المسألة، حتى أدلى بعض الغرباء عن المنطق بآراء غريبة هوجاء في هذا الميدان.

إتضح أنَّ مسألةَ تمييز العلوم وتصنيفها مهمة حساسة من وجهة النظر المنطقية، واتضح أيضاً أنَّ تمييز العوارض الذاتية عن الغريبة مهمة حساسة مـن الـزاوية المنطقية. وتمييز هذه الجهة يتطلب مقدمات منطقية كثيرة، لا تسـتوعبها هـذه المقدمة وهذه المقالة، وعلى الراغبين في الاطلاع مراجعة الكتب المنطقية، خصوصاً دراسات ابن سينا.

ولكن ينبغي هنا أن نوضح الملاحظة التالية: بحكم أنَّ العوارض الذاتية لكل موضوع إما أن يدركها الذهن بداهة ويتعرف على ارتباطها بالموضوع بشكل مباشر، وبدون إقامة برهان، أو يدركها بواسطة برهان وعبر «الحد الأوسط»، فمن المحتم أن يكون الإرتباط بين كل موضوع وبين عوارضه الذاتية ارتباطاً واقعياً وليس اعتبارياً، ومن المحتم أن يكون الموضوع كلياً وليس جزئياً.

علــى هــذا الأســاس فالعلاقــة بيــن موضوعات العلوم الإعتبارية ومحمولاتها علاقة اعتبارية وليست واقعية، نظير علم القانون والفقه وأصول الفقــه والــنحو والصرف، وكذلك الحال في العلوم التي تتشكل مسائلها من قضــايا شخصــية كالــلغة والتاريخ والجغرافية. والعلوم الإعتبارية خارج مقــولات المناطقة؛ إذ الحديث عن تمايز وتصنيف العلوم إنما يوضح العلاقة الواقعيــة في مجال العلوم الحقيقية لا العلوم الإعتبارية. مضافاً أنّ مجال هذا الحديــث هــو الكــليات التي يمكن للذهن أن يستدل ويستنتج من خلالها، لا الجزئيات التي هي على حد تعبير المنطقيين ((لا كاسبة ولا مكتسبة)). ومن ثم فالحديث ينصب في مجال العلوم التي يجري فيها البرهان بمفهومه المنطقي، نظير جميع العلوم العقلية المحضة والعلوم التجريبية.

أما بالنسبة إلى العلوم التجريبية والمختبرية فرغم أنَّ البرهان غير جارٍ فيها بشكل مباشر، لكن يقينية البحث في هذه العلوم وكلية نتائجها ــ كما تقدم في المقالة الخامسة ــ رهن مجموعة براهين عقلية تتّكئ عليها هذه العلوم ضمنياً.

منطلقات مسائل العلوم ((المبادئ التصورية والتصديقية))

إتضــح مقيــاس معرفة ((مسائل العلم)) في ضوء ما تقدم من تعريف موضــوع العــلم. فالمسألة في كل علم عبارة عن القضية التي تكشف عن العلاقــة بين موضوع ذلك العلم وأحد عوارضه وأحكامه. ومن هنا فكل علم عبارة عن مجموعة مسائل تتضمن موضوعاً ومحمولاً ونسبة. وتتّخذ المسألة طابع ((القانون)) حينما تكون كلية أولاً، وحينما يذعن الذهن إضطراراً بثبوت المحمول للموضوع ثانياً.

ويحصـــل هـــذا الإذعان والتصديق بشرطين: أولاً ـــ أن يكون للذهن تصـــور واضح عن موضوع المسألة ومحمولها ليتعرف على مورد حكمه. ثانيـــاً ـــ وجود لون من الدليل والحجة يكون سنداً للحكم، بحيث يُلزم الذهن بالتصـــديق والاذعـــان. و«الـــتعريفات» في العلوم تؤدي دور تحقيق الشرط الاول، اما الذي يؤدي تحقيق الشرط الثاني ويستند الذهن اليه في الحكم فهو مجموعة من «الاصول المتعارفة» او «الاصول الموضوعة» او ما يتّكئ على هذه الاصول من مسائل.

يطـــلق عـــلى مجمـــوع الـــتعريفات والاصـــول المتعارفة والاصول الموضـــوعة فـــي كـــل علم مصطلح «المبادئ» وتسمى التعريفات «مبادئ تصـــورية» والأُصـــول المـــتعارفة والموضـــوعة «مبادئ تصديقية». وأمر التعريفات واضح نظير ما يستخدم في تعريف الخط والسطح والحجم والدائرة والمـــربع والمثـــلث وغيره في الهندسة. ولكن ينبغي هنا إيضاح الفرق بين الأُصول المتعارفة والأُصول الموضوعة:

الاصـــول المـــتعارفة عبارة عن أصل أو مجموعة أُصول تقوم على أساســـها براهين وأدلة العلم، وهذه الأُصول ذاتها بديهية، ولا يجيز أي ذهن الشـــك فيهـــا. نظيـــر قانون «الكل أكبر من الجزء» و «المقداران المساويان لمقـــدار واحـــد متســـاويان» في الهندسة، ونظير قانون إستحالة التناقض في المنطق والفلسفة.

أمـــا الأُصـــول الموضوعة فهي عبارة عن أصل أو مجموعة أُصول تتّكئ عليها أدلة العلم، وهذه الأُصول ليست بديهية قطعية، وليس هناك دليل بالفعل على صحتها، لكنها تؤخذ مصادرات مفروضة الصحة. على أنه يمكن

أن تــتخذ بعــض الأصول طابعاً فرضياً وضعيا في علم، لكنها أُصول قام الدليــل عليها في علم آخر. نظير القواعد الرياضية حينما تستخدم في العلوم الطــبيعية وبــالعكس، أو القواعد الفلسفية حينما تستخدم في العلوم، أو اتخاذ قواعد الرياضة والطبيعيات مصادرات في البحث الفلسفي.

إذن؛ تختــلف الأُصــول المتعارفة عن الأُصول الموضوعة في كون الأصــل المــتعارف بذاته أصلاً قطعياً ويقينياً، ولا يجيز الذهن خلافه. اما الأصــل الموضــوع فهو ليس يقينياً بذاته، ويجيز الذهن خلافه، سواء أكان فرضياً بحتاً أم كان مستدلاً عليه في علم آخر غير العلم الذي اُتخذ مصادرة فيه.

إنّ معالجة موضوع التعريفات والأُصول الموضوعة والمتعارفة وبيان الفــروق بيــنها، وبيان أقسام الأُصول المتعارفة (العامة والخاصة)، وتحديد الأُصــول الموضوعة والمتعارفة في كل علم من أنفع الأبحاث التي يجب أن يعالجــه المــنطق. وقد بذل المناطقة المحدثون جهوداً جليلة في هذا المجال، و((كَــنْت)) أحد الحكماء الذين أماطوا اللثام عن الأصول المتعارفة والأُصول الموضوعة (المبادئ القبلية والمصادرات) لعلوم عصره. يهمنا هنا أن نشير الى المبادئ التصورية والتصديقية الفلسفية.

المبادئ الفلسفية

إتضــح فــي ضوء ما تقدم أَنَّ المبادئ التصورية والتصديقية لكل فن تمــثل نقاط إتكائه، وتعد من جهة أُخرى أدواته ووسائله. ومن هنا ينبغي أَن نــتعرّف عــلى وضع المبادئ التصورية والتصديقية للفلسفة، أي التعريفات والأُصول المتعارفة والموضوعة للفلسفة.

إنَّ الفلسفة أغنى الفنون من زاوية التعريفات؛ لأنَّ المفاهيم التي تشكل موضوعات ومحمولات المسائل الفلسفية (نظير: مفهوم الوجود، العدم، الوحدة، الكثرة، الوجوب، الإمكان، الإمتناع، العلّة، المعلول، المتناهي، اللامتناهي، الحادث، القديم، القوة والفعل...) مفاهيم بسيطة، ومن ثمَّ فهي بديهية التصور، وفي غنىً عن التعريف. ولإيضاح بساطة مفاهيم الفلسفة وإثبات عدم تركيبها، وأنَّ المفهوم البسيط مستغنٍ عن التعريف (راجع المقالة الثامنة).

الأُصول الفلسفية المتعارفة: تحديد جميع الأُصول الفلسفية المتعارفة أَمر مفيد جداً وهام أيضاً، لكن استقصاء كل هذه الأُصول أمر لا يخلو من الصعوبة. ولم نجد حتى الآن من قام بهذه المهمة. ولعلنا نوفق في فرصة أُخرى إلى عرض هذه الاصول بعد استقصائها، وتحديد مواضع الافادة منها.

وتنبغي الاشارة هنا إلى أهم أصلين متعارفين في الفلسفة، حيث يعدان نقطة إنطلاق المسيرة الفلسفية. وسيتضح عبر هذه المقالة (التي تتضمن مباحث الوجود، أي المسائل الأساسية للفلسفة) أنَّ البحث ينطلق من أحد هذين الأصلين، وهما عبارة عن:

الأول: إمتناع التناقض: لاشك في أنَّ هذا الأصل هو أشد أُصول الفلسفة إحكاماً. وهو ضرورة قائمة في كل العلوم وفي الفلسفة بوجهٍ خاص. وقد تناوله بالبحث أرسطو، وابن سينا في أوائل إلهيات الشفاء، وصدر المتألهين في أبحاث العقل والمعقول، وتناول الفلاسفة الآخرون قديماً وحديثاً البحث حول هذا الاصل الذي أطلقوا عليه «أصل الأُصول» و «أُم القضايا». وقد أشبعنا البحث حول هذا الأصل في المقالة الثانية والخامسة، وتناولنا

شـــبهات المفكرين بالرد، واثبتنا أنَّ استقرار العلم بأي حقيقة أمر متعذر دون الإذعان بهذا الأصل. ولا حاجة بنا للتكرار هنا.

الــثاني: إثبات الواقع: إتضح في ضوء المقالات السابقة أنَّ السفسطة تقوم على أساس إنكار واقعية الوجود، وأن كل شيء خواء في خواء وباطل وكـــاذب. وقد أقام السوفسطائي اليوناني الشهير «جورجياس» برهاناً لإثبات إستحالة الوجود. والسوفسطائي اليوناني الآخر «بروتاجوراس» تنتهي عبارته المشهورة «الإنسان مقياس كل شيء» إلى نفس هذه النتيجة. وآخرون انتهوا الى وهمية جميع الادراكات على أساس وقوع الخطأ فيها.

واتضـــح ايضــــاً أن الحد الفاصل بين الواقعية والمثالية أو بين الفلسفة والسفســـطة هـــو الإيمان بواقع الوجود، أي الإذعان بأن هناك واقعاً. ونحن نصـــطلح عـــلى هذه الحقيقة بـــ «أصل إثبات الواقع». ولا يستطيع كل ذي إحســـاس وشعور إنكار هذا الأصل الفطري في عمق وجدانه الذهني، وحتى اكـــثر السوفســـطائيين سفسطة وأكثر الشكّاكيين شكيةً ــ كما تقدم في المقالة الـــثانية ــ يـــتابع عمـــلياً فطرته ويمارس ممارسة واقعية، وعلى حد تعبير «باسكال» ليس هناك شكاك واقعي.

إتخذت الفلسفة هذا الأصل أصلاً متعارفاً لها، وسيتضح أنَّ أهم مسائل الفلســـفة أي «مسائل الوجود» وتبعاً لها سائر المسائل الفلسفية الهامة تستنبط من هذا الاصل.

أمـــا أصل امتناع التناقض فهو موضع استفادة كل العلوم؛ بحكم كونه القـــاعدة التحتية لكل الأُصول الفكرية البشرية (راجع المقالة الخامسة)، ومن ثم فهو من الأصول المتعارفة العامة. لكن أصل إثبات الواقع يتخذ في الفلسفة فحسب كأصل متعارف.

الأُصول الموضوعة في الفلسفة: أشرنا في المقالة الأُولى عند الحديث عن علاقة الفلسفة بالعلوم إلى حاجة كلٍّ منهما إلى الآخر، وقلنا إنَّ الفلسفة شئنا أم أبينا تفيد من نتائج العلوم وتستخدمها في أبحاثها. وتمثل النتائج العلمية المادة الأولية التي توضع بيد الفلسفة لتصوغ منها حقائق كلية فلسفية. والأُصول الموضوعة في الفلسفة عبارة عن هذه المواد الأولية التي تضعها العلوم بيد الفلسفة. على أنَّ صحة أو سقم هذه المواد تتحمل العلوم مسؤوليتها ولا يمكن للفلسفة أن تؤمّن صحة أو سقم حقائق العلوم.

من هنا فكل استدلال فلسفي يتكئ على العلوم يتبع في درجة صحته واعتباره درجة إعتبار وصحة المسألة العلمية مورد الإفادة. خلافاً للمسائل الفلسفية الخالصة، حيث تقوم على أساس البديهيات والأُصول المتعارفة، فتستطيع الفلسفة ضمان صحتها المطلقة. وعلى هذا الأساس فالمسائل الفلسفية التي تقوم على أساس قبول قضايا العلوم الطبيعية والفلكية الحسية والتجريبية أو الفرضية تخضع لإعادة النظر تبعاً للتطورات والتغييرات التي تطرأ على العلوم الطبيعية والفلكية.

إنَّ تفكيك قضايا الفلسفة الخالصة عن قضاياها التي تعتمد العلوم من أهم الواجبات العلمية التي ينبغي العكوف عليها، ولم نجد حتى الآن من تصدى لهذه المهمة، وأنا عازم على ورود هذا الميدان وتفكيك هذه المسائل بدقة وعرضها في موضعها الملائم.

أما ما يمكن طرحه هنا فهو: إنَّ المسائل الأساسية في الفلسفة، التي تشكل عمودها الفقري مسائل فلسفية خالصة. وينحصر إتكاء البحوث الفلسفية على مسائل العلوم في قسم من المسائل الثانوية لأبحاث العِلّة والمعلول والقوة

والفعــل والحركة وبعض الأقسام الفرعية الأُخرى التي لابد فيها من الإفادة والإعــتماد عــلى الــبحوث العلمية. وفي الحقيقة تكتسب البحوث المرتبطة بمعــرفة عــالم الوجود (نظير مسائل الوجود والعدم، والضرورة والإمكان، والوحــدة والكــثرة، والعِلّة والمعلول، والمتناهي واللامتناهي...) طابعاً كليا وصــبغة فلسفية خالصة. أما في نظام الفلسفة الحسية فتقوم أُصول النظريات على أساس الأُصول الموضوعة، بل تقوم أحيانا على أساس الفروض، التي لــم تمحــص علمياً، وتتجلى هذه الخصوصية في ناصية المادية الديالكتيكية بشكل واضح.

منشأ إختلاف العلوم من زاوية الأُصول والمنهج:

يخــتص كــل عــلم مــن العلوم والفلسفة بمجموعة أُصول متعارفة وموضــوعة، مضافا الى أنَّ العلوم والفنون لا تتبع منهجاً واسلوباً واحداً؛ إذ رغــم أنَّ هذه العلوم نتاج الفكر والفعالية العقلية، لكن سياق التفكير والفعالية العقــلية ليــس عــلى غرار واحد في كل الميادين. فيجب استخدام التجربة والإختــبار العمــلي فــي بعض الموارد، ويجب في موارد أُخرى الإكتفاء بالمشــاهدة الحســية، وينــبغي فــي موارد أُخرى الاتجاه صوب المشاهدة الحضــورية النفســية، وينــبغي استخدام القياس والبرهان العقلي في موارد أُخــرى. وفــي بعض الحالات تتداخل هذه الاساليب بينما يكتفى في حالات أُخرى باسلوب واحد منها.

أشــرنا فيمــا تقدم إلى اهتمام المناطقة المحدثين بتنوع مناهج العلوم والفــنون، وعــلى أســاس هذا الإهتمام أنشأوا علماً جديداً ((علم المناهج ــ الميــثولوجي)). إنَّما نريد هنا أن نطرح ملاحظة مهمة ــ لم نر أحداً تعرض

إلى طـرحها ــ وهي: بيان منشأ إختلاف العلوم والفنون من زاوية الأُصول المتعارفة والموضوعة، ومن زاوية الإسلوب ومنهج البحث. أي أن نتساءل: لِـم تنحصـر الإفــادة من بعض الأُصول المتعارفة والموضوعة في بعض العلوم؟ ولم يتحتم إتباع منهج واسلوب خاص في كل علم وفن؟

نعتقد أنَّ اختصاص كل علم ببعض الأُصول واتباعه منهجاً خاصاً ينشأ وينبع من موضوع ذلك العلم؛ لأنَّ الأُصول المتعارفة والموضوعة لكل علم عبارة عن مجموعة أحكام قطعية أو وضعية يتوفر عليها العقل في موضوع ذلـك العـلم، وهـذا الأمـر واضح في ضوء تحليل كل واحد من الأُصول المتعارفة. أما الإسلوب والمنهج في كل علم فهو عبارة عن لون من الإرتباط الفكري الخاص الذي ينبغي أن يتم بين الإنسان وموضوع ذلك العلم. وبديهي أنَّ لـون الإرتباط الفكري بين الإنسان وأي شيء من الأشياء يرتهن بطراز وجـود وواقعية ذلك الشيء؛ فإذا كان الشيء جسمياً يتحتم أن يكون الإرتباط بين الإنسان وذلك الشيء جسمياً ومادياً، والإحساس والإختبار إرتباط مادي يتوفر عليه الجهاز الفكري مع الأشياء. وإذا كان الشيء نفسياً يلزم العكوف عـلى المشاهدة الحضورية النفسية، التي هي الوسيلة الوحيدة لإرتباط الذهن مـع ذلك الشيء. وإذا كان الشيء عقلياً، أي حقيقة يحصل عليها العقل بقوة الإنتزاع يلزم تحليلها بإسلوب القياس والبرهان العقلي.

من هنا يمكن الوقوف على أهمية الدور الذي تلعبه موضوعات العلوم في العلوم؛ إذ قد إتضح في ضوء ما تقدم في هذه المقدمة:

أولاً ــ استقلال وتمايز العلوم.

ثانياً ــ إختصاص الأُصول المتعارفة والموضوعة لكل علم به.

ثالثاً ــ إختصاص العلم بمنهج محدد ينشأ من موضوعه.

إذن؛ فموضوع كل علم وفن هو العامل الحاسم في استقلال ذلك العلم، والمحدد لمنهجه وإسلوب بحثه، ومنشأ اختصاص الأُصول المتعارفة والمبادئ الأولية لذلك العلم به.

منهج الفلسفة:

بعد أن تعرفنا على موضوع الفلسفة، وعرفنا إسلوب جهاز الإدراك البشري في الحصول على هذا المفهوم، وبعد أن إتضح لنا أَنَّ منهج واسلوب كل علم في البحث يرتهن باسلوب حصول موضوع ذلك العلم لدى الذهن، تتضح لنا ماهية المنهج الذي ينبغي على الفلسفة إختياره.

أوضحنا في المقالة الخامسة طراز ظهور المفاهيم لدى الذهن، وأوضحنا النظريتين الحسية والعقلية ونقدناهما. وأثبتنا أَنَّ مفهوم الوجود والموجود هو الموضوع الأساسي لمسائل الفلسفة، وأَنَّ المفاهيم الفلسفية الأُخرى، نظير: الوحدة والكثرة وغيرها مفاهيم عقلية بحتة، أي مفاهيم لا يستطيع الذهن الحصول عليها بايٍّ من الوسائل الحسية الداخلية أو الخارجية، بل يتوفر عليها عبر أرقى فعالياته العقلية (راجع المقالة الخامسة). وبديهي أَنَّ البحث والتحقيق حول موضوع، يتوفر عليه الذهن عبر أرقى فعالياته العقلية، لا يتسنى إلاّ بالإسلوب والمنهج العقلي.

الوجود وواقع الأشياء

ليس لدينا شك على الاطلاق، ولا ينبغي لنا الشك أيضاً في أَنَّ الخطوة الاولى، التي نزمع على خطوها بعد إسكات نغمة السفسطة هي: مواجهة واقع الأشياء والتعامل مع واقع الوجود. أي بعد الفراغ عن إثبات أساس الواقعية نندفع إندفاعاً غريزياً لا قِبَلَ لنا من الإنصراف عنه، نندفع نحو البحث والتفتيش عن وقائع الوجود المختلفة.

وبعبارة أُخرى: نعلم ((أَنَّ هناك واقعاً))[1]، ومن ثم نحاول تنويع هذه الحقيقة، التي تنتج حقائقَ أُخرى. ولكن بعد أن تحصل لدينا مجموعة

---

١ ــ هذا هو عين الأصل الذي ذكرناه في المقدمة تحت عنوان ((أصل إثبات الواقع)). وهذا الأصلُ عبارة عن الإذعان والتصديق بشكل عام ((أن هناك واقعاً))، خلافاً لزعم السفسطائيين الذين يعدّون العالَمَ هواء في هواء وأن الإذعانَ بوجودِ أمرٍ لا يتعدى الخيال.

إن هذا الأصل أصل يقيني وقطعي وتعتمده كل الأذهان البشرية، وهو النقطة الأولى في التفكير الإنساني عبر مسيرته العقلانية ((الفلسفة)) حيث تتخذه نقطة إنطلاق حركتها.

ينبغي أن نعلم أن على كل فيلسوف أن يبدأ أفكاره من منطلق يقيني لا يقبل الشك، وأن يقيمَ براهينه واستدلالاته على أساسٍ محكمٍ متينٍ، إذ لو قامت

من المعلومات نجد أنَ هذه المعلومات ليست حقائقَ أجمع، بل بعضها كـــذب يشبه الصدق، رغم أنّ المنبع الأساسي لهذه المعلومات واقع موجود

مجموعة الأفكار الفلسفية على أساس فرضي غير قطعي وإنطلاقاً من نظرية إحتمالية فسوفَ تفقد قيمتها وإعتبارها بالبداهة؛ لأن البناءَ الذي لا تُحكم أُسسه مـــتهدم لا محالـــةَ. إذن؛ ينـــبغي أن يكون الأصل الأولي الذي يُعتبر نقطة إنطـــلاق مســـيرة الأفكار أصلاً لا يعتريه أيُّ ترددٍ وشك، وينبغي أن يكون أصـــلاً متعارفاً، لا أصلاً موضوعاً. بل ينبغي أن يكون إنكاره معادلاً لإنكار جميع الأصول المسلّمة الأُخرى.

لقد التفت المحققون من الحكماء الى هذا الموضوع فوجدوا أنّ الأصل الوحيد الذي يتمتع بصلاحية أن يكون نقطة انطلاق الفلسفة هو «أن هناك واقعاً». هذا الأصل الذي يمثل الحد بين الفلسفة والسفسطة، أو بين الواقعية والمثالية، وهو أصل يقيني وفطري ومورد تصديق جميع الأذهان البشرية، وحتى السفسطائي نفسه دون أن يلتفت يعترف بهذا الأصل في عمق ذاته.

منذ اللحظة الأولى التي نتخلص فيها من مغالطات السفسطة ونفيد من فطرتنا الواقعية نجد أنفسنا في مواجهة واقع الأشياء ونجد الإذعان والتصديق اليقيني بـــ«أن هناك واقعاً» في نهاية الوضوح في أذهاننا، يعني سوف نواجه ما يواجهه كل فردٍ بفطرته البسيطة، دون أن يلتفت إلى المغالطات السفسطائية، كما جاء في المتن «إنّ الخطوة الأولى التي نزمعُ على خطوها بعد إسكات نغمة السفسطة هي: مواجهة واقع الأشياء والتعامل مع واقع الوجود، أي بعد الفراغ عن إثبات أساس الواقعية...».

بعد قبول هذا الأصل، يعني الإذعان والتصديق بـــ«أن هناك واقعـــاً»

وحقيقة قائمة باستمرار، لا يعتريها التغيير والتحول، خلافاً لطموح أنصار الحقيقة النسبية، فهي صامدة لا تتزلزل.

تأتي المرحلة الثانية للرحلة العقلانية، فنتجهُ صوب الإستفهام عن مظاهر هذا الواقع. وبعبارة أُخرى ما هو موجود وماهو غير موجود؟ نجد في هذه المرحلة أن هناك ظواهر ونذعن بأن «أنا موجود» «الأرض موجودة» «النجومُ موجودة» «المادةُ موجودة» «القوة موجودة» «الروح موجودة». كما جاء في المتن «نعلم أن هناك واقعاً ومن ثم نحاول تنويع هذه الحقيقة التي تتضمن حقائق أُخرى». على أنَّ بعض هذه الحقائق حقائق بديهية وعيانية وغنية عن الإستدلال، نظير حقيقة «أنا موجود» التي تنبع من العلم الحضوري بالنفس بذاتها، أو حقيقة الأرض أو الشمس موجودة التي تنبع من العلم الحسي البديهي. وأن بعض هذه الحقائق تتطلب بحثاً وتحقيقاً لكن هذه المرحلة تؤكد الإذعان بالأصل الكلي «أنَّ هناك واقعاً» وتنفي زعم السفسطائي الباطل الذي يدّعي أن كل شيءٍ هواء وباطل في باطل، وأنَّ الوجود والواقع أمر محال وممتنع.

إنّ هذا الأصل الكلي، نظير سائر الحقائق (خلافاً للحقائق الإعتبارية التي مرّت في المقالة السادسة) أصل مطلق وثابت وغير خاضع إطلاقاً لقانون التحول والتكامل والنشوء والإرتقاء، كما جاء في المتن «حقيقة قائمة باستمرار لا يعتريها التغيير والتحول خلافاً لطموح أنصار الحقيقة النسبية فهي صامدة لا تتزلزل». أي خلافاً لزعم النسبيين وأنصار الماديّة الديالكتيكية كما تقدم في المقالة الرابعة الذين يذهبون الى أن جميع الأُسس الفكرية

وبحجم وضوح ثبوت أصل الواقع لدينا يتضح لنا وجود تلك الهفوات والتورط في الأخطاء الفكرية. ولا تقل خطورة الشك في وقوع الخطأ

والعقلية خاضعة للتغيير والتحول إلى ضدها. إن هذا الأصل حدّ فاصل بين الواقعية والمثالية ولا يخضع إطلاقاً للتغيير والتحول إلى ضده كما يدعيه المثاليون والسفسطائيون.

نكرر مرةً أُخرى أنَّ هذا الأصل الكلّي الذي يعدُّ نقطة بداية البحث الفلسفي يأتي لاحقاً لقبول قانون امتناع التناقض الذي يعدُّ البنية التحتية لجميع الأفكار والمعقولات البشرية والذي يُستخدم في جميع العلوم وفي الفلسفة خصوصاً.

إن قانون إمتناع التناقض وقانون إثبات الواقع أصلان متعارفان أساسيان، تعتمد عليهما الأدلة والبراهين الفلسفية. وهذان الأصلان في الواقع يمثلان الجناحين اللذين تطير فيهما القوة العاقلة في تحليقها بأجواء ميدان الوجود الفسيح.

بعد الإذعان بالأصل الأساسي للواقعية، وبعد تنويع هذه الحقيقة والحصول على مجموعة معلوماتٍ في هذا المجال يواجه الإنسان ملاحظة واضحة أُخرى، ترتبط بذاته وبجهازه الفكري وهي وجود أخطاءٍ وهفواتٍ يتورط بها الإنسان. فيتخيل وجود ما ليس بموجود أو عدم ما هو موجود أحياناً. كما جاء في المتن «بحجم وضوح ثبوت أصل الواقع لدينا يتضح لنا وجود تلك الهفوات والتورط في الأخطاء الفكرية»، ومن هنا تنبثق الحاجة الملحّة لمعرفة الواقع، وبعبارة أخرى الحاجة لفن معرفة الوجود، حيث يتيسر

والاشتباه بالفكر عن خطورة الشك في أصل الفكر، الذي أسميناه «السفسطة». لأنَّ السفسطة بقتلها للحقيقة والواقع ـ حيث تسلبنا أعز

التمييز بين الحقائق والأوهام. ويمكن معرفة الموجودات الواقعية عن الأمور الخيالية، عبر هذا الفن. وهذا الفن هو الفلسفة الذي يمكن أن نسميه علم الوجود أو فن معرفة الواقع.

غير بعيد عن السياق ونحن نبحث هنا عن منطلق بداية البحث الفلسفي أن نذكر الملاحظة التالية:

نحن نعرف أنَّ ديكارت الفيلسوف الفرنسي الشهير، الذي سعى إلى إيجاد ثورة في الفلسفة العقلية وطرح أساساً جديداً لها، إبتدأ بالشك بكل شيء، والأمر الوحيد الذي اعتبره يقينياً يمكن الإعتماد عليه واتخذه نقطة انطلاق البحث الفلسفي: «أنا موجود». إلاّ أنَّه أثبت وجوده عن طريق وجود الفكر، وهو في الحقيقة انطلق من وجود الفكر.

على أي حال إدعى ديكارت أنَّ الشك ممكن في كل شيء سوى الشك في وجود الأنا، وهذا اليقين الأولي كافٍ في بداية الفكر الفلسفي وخلق يقينيات أخرى. من هنا فنقطة البداية في فلسفة ديكارت هي «أنا موجود». لقد وجِّهت إلى ديكارت اعتراضاتٍ كثيرة. ونحن بدورنا ذكرنا إشكالات أساسية على منهج ديكارت (راجع المقالة الثانية). وبمناسبة البحث أعلاه نضيف هنا: لو أغمضنا النظر عن جميع الإعتراضات التي طرحناها وطرحها الآخرون على النهج الديكارتي، نلاحظ أنَّ إختيار هذا الطريق كنقطة إنطلاقٍ للبحث الفلسفي لا يتضمن أيّ فائدة؛ لأن شك ديكارت ـ باعترافه ـ في كلٍّ

محـــبوب لدينا ــ تصوّر لنا نفي الخطأ والإشتباه خيالاً وخطأً، وفي الحالين تسلب منا الحقيقة.

شي سوى وجوده ليس شكاً واقعياً وحقيقياً، بل هو شك فرضي. وليس ممكناً أن يشـــك الآدمي شكاً واقعياً في يقينياته الفطرية التي يذعن بها إضطراراً، وعـــلى حـــد تعـــبير باسكال ((ليس هناك شكّاك واقعي)). فحتى أكثر الناس سفسطةً يذعن في عمق وجدانهِ ــ تطابقاً مع فطرة إدراكه وإرادته ــ بحقائق كثيرة، وعلى أساس الإذعان بهذه الحقائق يوجه سلوكه اليومي.

من هنا فحينما يقول ديكارت ((إذا شككنا في كلّ شيء فسوف نقول إنَّ هذا الشك فكر، ولكن لا يمكن الشك في الفكر ذاتهِ)) لاتتعدى مقولته هـــذه حدَّ الشـــعر؛ لأنَّ الشك اذا كان فرضياً فإنّه ممكن أن يشمل جميع البديهيات حتى الشـــك فـــي هذه الفكرة والشك في الشك. وعلى حدّ تعبير الشاعر الفارسي القديـــم ((همين سمراد هم سمراد باشد))، يعني يمكن القول إنَّ كل شيء خيال وحـــتى هـــذا الخيـــال ذاته خيال أيضاً. ليس هناك وجه للتميز بين اليقينيات الفطـــرية. أما إذا وافقنا على اليقينيات الفطرية فلايجد الإنسان أيَّ فرق بين وجـــوده وسائر العلوم اليقينية البديهية الأخرى، مثلاً لايجد فرقاً بين وجوده ووجـــود هذا القلم وهذه الورقة التي يمسكها بيده وهذا المصباح الذي يكتب على ضوئهِ وسائر البديهيات الأُخرى نظير إمتناع التناقض وغيره.

ومن هنا فالتسلسل العقلي يقتضي بعد إسكات نغمة السفسطة التي تنكر الوجـــود وتعتـــبر الموجـــود أمراً محالاً أن يُبدأ من النقطة المقابلة، أي من الأصل اليقيني والبديهي ((أن هناك واقعاً)) ثم تأتي المرحلة الثانية التي أشرنا

إذن؛ يجب أن نتعرف على الواقع، ونميّز بين الموجودات الواقعية والموجودات الخيالية، فنضع حداً فاصلاً بين الحقائق والأوهام.

عندئذ ماذا يجب أن نفعل، وبأي وسيلة يجب أن نتذرع؟(٢) فهل

اليها، وهي مرحلة تنويع هذه الحقيقة، ثم المرحلة الثالثة، حيث نواجه الأخطاء، فنختار المنهج الصحيح لمعرفة الواقع وعلم الوجود الذي هو الفلسفة. وهذا هو التسلسل السليم، الذي اختارته هذه المقالة، وهو المنهج الذي يتطابق مع منهج محققي الحكماء حتى هذا اليوم.

٢ ـ قلنا في مقدمة المقالة إنّ الإنسان يستخدم وسائل مختلفة في طريق التحقيق العلمي، فيستفيد من المنهج الحسّي أحياناً، ويستفيد من المنهج العقلي أحياناً أُخرى. فيعكف أحياناً على الإختبار والتجربة العلمية وأحياناً أخرى يعكف على التجزئة والتحليل العقلي والفلسفي، والعلوم عامةً رغم كونها نتاج فعالية الفكر البشري تختلف وسائلها وسبلها ومن هنا فتح علماء المنطق الجديد فصلاً جديداً في المنطق يعالجون فيه المناهج والأساليب، التي ينبغي إتخاذها في كل علم على حده.

والبحث في هذا الفصل المنطقي الجديد ودراسة مناهج العلوم خارج عن مهمة بحثنا القائمة. إنّما المهم هنا أن نذكر بما أشار اليه في المتن، وهو عبارة عن تعيين الوسيلة والسبيل الذي نتوسل به بغية معرفة الواقع والكشف عن غوامض الفلسفة. وتعيين هذا الموضوع ضروري، خصوصاً بحكم الخلط الذي مارسهُ بعض الباحثين بين حدود الحس وحدود العقل، وبحكم المبالغة في إعتبار وقيمة المنهج الحسّي، حيث ذهب بعضهم الى أنّ السبيل

نقـــتفي أثر الباحثين الذين يقولون إنَّ الحقائق يجب التعرف عليها بمعونة الحس والتجربة فقط، وإنَّ معرفة مطلق الواقع تتم عبر العكوف على الحس والـــتجربة؟ أم نصغي إلى كلام أولئك الذين قالوا: إنَّ الحقيقة يجب أن تقوم عـــلى أســـاس العمل وترتهن بالممارسة العملية، وإلا فالفكر المعزول عن الممارسة العملية خيال محض، وبمنأى عن الحقيقة؟ أم...

إنَّ هذه الوسائل وسائل موصلة، لكنها تصل الى أهدافها الخاصة بها، لا إلى كل هدف.

الوحيد للبحث العلمي في كل الفروع المعرفية هو الحس والتجربة، ولا يمكن الإعتماد على ما سواهما.

لقـــد أجبـــنا في المقالة الخامسة حينما ناقشنا الفرق بين المنطق العقلي والمنطق التجريبي جواباً كافياً على هذه الدعوى، وأثبتنا أنَّ هذه الدعوى تنشأ جرّاء عدم فهم حدود الحس والعقل وعدم دراسة محتوى الذهن. وأوضحنا أن هناك مجموعة قضايا تستخدم في أكثر العلوم حسيّة وتجريبية وهذه القضايا لا دليـــل عـــليها من الحس والتجربة، بل ذات طابع عقلي بحت. وبغية أن نوضـــح مفـــاد المتن هنا ونثبت عدم امكانية أن يكون الإحساس منشأ لجميع التصـــديقات الضرورية للذهن نضيف: إنَّ أحد التصديقات الضرورية للذهن أن يكون الإحساس ذا واقعٍ فهل وجود الإحساس أمر نحسه؟ وهناك تصديق ضروري آخر لاذهاننا وهو أن يكون للتجربة واقع فهل أثبتنا وجود التجربة بالـــتجربة؟ مضـــافاً ــ كما جاء في المتن ــ أنَّ هذه الإدعاءات نفسها التي نسمعها تأتي فـــي الصياغة التالية ((كل حقيقةٍ ينبغي أن نحصل عليها عـــن

إنّ هؤلاء الباحثين إهتموا بالبحث في مجموعة أمور مادية، حيث ميدان فعالية الحس والتجربة، وانتهوا إلى تحديد مجموعة أمور واقعية مشروطة (خواص الموضوعات المادية). وحينما انتهت حدود ميدانهم اطلّوا على ما هو خارج عن حدود مهمتهم، وبحثوا عن الواقع وأصل إثباته، فتعدوا حدودهم، ونفوا ما هو خارج عنها، ثم طرحوا مجموعة مقالات تتعلق بما أثبتوه ونفوه (السمات الإيجابية للمادة ـ اللامادة والسمات اللامادية) وأطلقوا عليها اسم الفلسفة. وقد أغفلوا في الواقع مهمة الفيلسوف، التي ينبغي أن تكون في البحث عن أصل وأساس

طريق الحس والتجربة))، أو ((ليس هناك اعتبار لغير المحسوس)) فهل هذه المقولة حسيّة وتجريبية؛ فبعضها كليٌّ وبعضها منفي والحسُ لا يتعلق بالأمر الكلّي والمنفي؛ إذن فإذا لم يكن لغير الحس والتجربة إعتبار فهذه الادعاءات ذاتها لا اعتبار لها.

إنّ التفاتةً بسيطةً إلى مسائل الفلسفة ذاتها تدفع هذا الوهم الطفولي وتوضح أنّ التحقيق في هذه الموضوعات خارج عن حدود الحس والتجربة. خذ مثلاً تصور المسائل المطروحة في هذه المقالة نفسها: اشتراك الوجود، أصالة الوجود، التشكيك الوجودي وغيرها، فمن الواضح بجلاء أنّ دعوى دراسة هذه المسائل عبر الحس والتجربة وتحت عدسات المكبرات، وفي زوايا المختبرات، أمر في غاية السخرية. على أنّ الخطأ في تحديد وسيلة الدراسة الفلسفية ينشأ بشكل كبير عن خطأ آخر يرتبط بتحديد هوية الفلسفة وفائدتها وفرقها عن العلم. وقد تناولنا في المقالة الأولى البحث في تجنب هذه الأخطاء بشكل كاف.

وجــود الأشياء وعدمها. إنَّ على هؤلاء الباحثيــن الإلتفات إلى أنَّ الحس والمحسوس والتجربة والمجرب والحاس والمجرِّب جميعها ترتهن بالواقع المطلق، وهي أُمور واقعية.

من هنا علينا أن نتكئ أولاً على واقعية الحس، لكي نستطيع الحصول عــلى المحسوس بالقوة الحسَية، ولابد من الإيمان أيضاً بواقعية التجربة، لــنعكف بعد ذلك على الحكم على المجرَّب. وقبل ذلك لابد من اليقين بواقع وجودنا وبواقع ما تتطلبه التجربة والحس من مستلزمات. ولا يمكن القول إطلاقــاً إنَّ هناك شيئاً يمكن أن يتقدم إثباته على إثبات واقعه، أي أن نركن إلى الحس والتجربة في إثبات واقعيتنا وواقعية أفعالنا.

وبغض النظر عما تقدم فاذا أخذنا مقولتهم «كل حقيقة يجب الحصول عليها بالحس أو التجربة» نجدها أمراً غير حسي وتجريبي، لأَنَّ جزءاً منها كــلي، والجزء الآخر نافٍ، والحس والتجربة لا تتعلق بالكلي والمنفي. أما اذا انطلقــنا مــن الواقعيــة كأصل لجميع معلوماتنا فلا يمكن إنكار النتائج الضرورية لهذا العلم، والا نبقى نحن وهاوية السفسطة المظلمة.

إذن؛ لابد من وضع اليد على مجموعة معلومات وتصديقات أولية ضرورية آمنّا بها في ضوء تأملنا في أصل الواقعية.



نقــول أمــام السوفسطائي (المثالي الحقيقي)، الذي لا يعترف بسوى الفكــر: الأرض موجودة ــ السماء موجودة ــ الانسان موجود ــ الشجرة موجودة ــ المادة موجودة ــ القوة موجودة... أي أنَّ لكل مفهوم من هذه المفاهيم واقعية. على أنَّ الواقعية التي نُثبتها لكل مفهوم من هذه المفاهيم

ذات معنى مغاير لكل واحد من هذه المفاهيم، وذات معنى واحد في كل الموارد[٣]. ولو كان معنى المحمول والموضوع في هذه القضايا واحداً فيكون (الإنسان موجود = الإنسان أنسان) فسوف لا يكون هناك داعٍ للإثبات، بغض النظر عن أنَّ السوفسطائي لا ينكر هذه المفاهيم. ولا ينكر وحدة معنى المحمول أيضاً وهو مصداق مفهوم الوجود والواقعية.

---

٣ ــ هذه أشارة الى مسألتين من مسائل الوجود، تُطرح إحداهما تحت عنوان مغايرة مفهوم الوجود للماهية أو زيادة الوجود على الماهية، وتطرح الأُخرى تحت عنوان اشتراك الوجود. إنَّ مسائل الوجود التي طُرحت في المتن من خلال إثنتي عشرة مسألة يرتبط بعضها بعالم الذهن، أي أنّها ذات طابعٍ ذهني. ويرتبط بعضها بعالم الخارج، أي أنّها ذات طابع عيني، وبعضها الآخر يرتبط بالجانبين معاً. وسوف نوضح هذه الجوانب عبر كل مسألة من هذه المسائل.

إهتمت المقالات السابقة بدراسة الإدراكات والفعاليات الذهنية وإيضاح العلاقة الأكيدة بين إسلوب البحث الفلسفي، وبين معرفة الفعاليات الذهنية وإسلوب صناعة الأفكار. ومن هنا نجد أنّ أغلب المقالات المتقدمة تمحورت حول مسائل الإدراك. وإذ نبحث في هذه المقالة عن مسائل الوجود، ونتعامل مع الواقع والوجود، نجد أنّنا نواجه مسائلَ ترتبط أيضاً بمسائل الإدراك.

لا يخفى على المتتبعين أن نهج دراسة مسائل الإدراك في الفلسفة يختلف بشكل كامل عن إسلوب دراسة علم النفس الحديث، فعلم النفس يركز على قراءة عالم الذات وقوانين وجود وغياب الظواهر النفسية وارتباطها مع بعضها أومع عالم الخارج، ويستهدف معرفة عالم الذات. لكن الفلسفة تهتم

من هنا ينبغي أن نستنتج:

أساســاً بمعرفة الوجود والواقع ولا تنظر إلى الأفكار والذهن إلاّ من زاوية الأدوات والوسائل.

تتيسر معرفة الوجود والواقع ـ من وجهة نظرنا الفلسفية ـ حينما نضع يدنا عــلى مجموعة الأفكار التي تمثل نتاج الفعاليات الذهنية المختلفة وتمييز ما يمــثل الواقــع الخــارجي منها عما هو محصول ومعلول الفعاليات الذهنية. وبعــبارة أُخرى العكوف على دراسة الإدراكات الذهنية وتمييز الحقيقة عن شــبه الحقيقة، وبتعبير الفلاسفة الإسلاميين معرفة الأمور الأصيلة والأمور الإعتــبارية. تتضح هذه الفكرة بشكل أكبر عبر قراءة هذه المقالة والمقالات اللاحقة. وينبغي على القارئ المحترم أن يهيئ ذهنه لقبول حقيقةٍ أشرنا اليها مراراً، وهي أنّنا ما لم نتعرف على الذهن لا يمكننا أن نتوفر على الفلسفة.

بعــد أن يذعــن الإنســان بالاصل اليقيني «أنّ هناك واقعاً»، وبعد أن يــتعرف على مظاهر هذا الواقع نظير: أنا موجود، البياض موجود، الشجرة موجــودة، الحجــر موجــود، الشمس موجودة: ثم يجد أن ذهنه متوفر على تصــوراتٍ كــثيرةٍ عــن الأشياء كتصور البياض وتصور الشمس وتصور الشــجرة وتصور الحجر... حينئذٍ يــرى أنّ هذه التصورات لا يتطابق أيّ مــنها مع الآخر، أي ليست الشجرة عين الشمس وليس الإنسان عين البياض أو الاحمــرار وهكــذا. فينــتهي إلى أنه ليست هناك عينية مطلقة بين هذه المفاهيم، وأنّ هناك لوناً من التغاير بينها. لكن هذه الأمور في عين تغايرها تشــترك مــع بعضها في أمرٍ آخر، أي أنّ الذهن يحكم عليها من زاويةٍ من الزوايا بحكم واحد، هذه الزاوية عبارة عن وجود هذه الأشياء وتوفرها على

١ــ نثبت الواقعية ((الوجود)) لكل شيء بمعنىً واحد.

الواقع في الخارج، أي أنَّ الذهن يحكم بشأن كل مفردةٍ من هذه الأشياء بأنَّها موجــودة في الخارج وذات واقع فيقرر: إنَّ للشجرة واقعاً وأَنَّ للحجر واقعاً وأن للإنسان واقعاً.

إذن حيــنما يراجع كل شخصٍ ذهنه يجد: أولاً ــ أن هناك تصورات ومفــاهيمَ كــثيرة عن الأشياء، كتصور البياض، وتصور الحرارة، وتصور الشجرة، وتصور الحجر. (أما ما هي علة ظهور هذه المفاهيم والتصورات؟ فالإجابة خارجة عن بحثنا الراهن وقد أوضحناها في المقالة الخامسة) ويجد: ثانيــاً ــ أن مفهــوم الوجــود والواقعيــة يرتــبط في الذهن مع جميع هذه التصــورات، أي أن الذهــن يحكم بواقعية البياض وواقعية الشجرة وواقعية الحجر... وهنا تُطرح مجموعة أسئلة:

أ ــ هــل مفهوم الوجود أو الواقعية عين هذه المفاهيم المتعددة، فيكون مفهوم الوجود في ذهننا عين مفهوم الإنسان ومفهوم البياض ومفهوم الشجرة وغيرها من المفاهيم؟ وبعبارة أُخرى هل يتطابق تصورنا الذهني عن الوجود مع تصورنا عن الإنسان والبياض والشجرة وسائر الأشياء، التي تحضر في أذهاننا، وننسب لها الوجود، وغيره من السمات؟

يطــرح هــذا الســؤال المسألة الأولى من المسألتين المتقدمتين، وهي ((زيــادة الوجود على الماهية))، أو مغايرة الوجود للماهية. إنَ هذه المسألة ــ كمــا هــو واضــح ــ ذات طابع ذهني بحت. ومن هنا تصبح الإجابة على الإستفهام المــتقدم متيسرة، عبر مراجعة الذهن وقراءة التصورات الذهنية [illegible]

٢ـــ مفهوم الواقعية ((الوجود)) يغاير مفهوم كل شيء واقعي.

مـــراجعة ذهنه يجد أنه يتوفر على تصوراتٍ عن الأشياء تتغاير بعضها عن بعض، كتصور الإنسان وتصور الحجر حيث يتغايران، كما يجد أنَّ تصوره الذهني للحجر والشجرة وغيرهما يغاير تصوره الذهني للوجود. أي كما أنَّ الشـــجرة والحجـــر وغيرهما أشياء يتوفر كل واحدٍ منها على صورةٍ ذهنيةٍ مغايرةٍ لصورة الشمس في الذهن، فالوجود أيضاً له صورة مغايرة للصورة الذهنية للشمس والشجرة وغيرها. على أنّه يمكن إقامة البرهان كما اشار في المتن على هذا الموضوع أيضاً بالنحو الآتي:

لو كان التصور الذهني للوجود عين التصور الذهني للإنسان مثلاً يلزم أن يكـــون لفظ الوجود أو الواقع مرادفاً للفظ الانسان، كما يترادف لفظ البشر مع لفظ الإنسان. حينئذ يلزمُ أن يكون مفهوم (الإنسان موجود) معادل لجملة (الإنسانُ انسان)، كما تعادل هذه الجملة جملة الإنسان بشر. وحينئذٍ يلزم أن يكـــون إثبات الوجود للإنسان غني عن الإستدلال؛ لأنَّ جملة الإنسان انسان غنية عن الإستدلال. بينما يتطلب إثبات الوجود للإنسان دليلاً. على أنَّ مفهوم الإنسان هنا أُخذ مثالاً، ويمكن استبداله بأمثلةٍ أخرى.

أضـــف إلى أنَّ مفهـــوم الوجود ــ كما سيأتي في الإستفهام الثاني ــ مفهـــوم واحد ، بينما تتعدد مفاهيم الإنسان والشجرة والحجر والبياض، ومن المحال أن يكون المفهوم الواحد عين مفاهيمَ متعددةٍ متغايرةٍ. إذن نستنتج أنَّ مفهـــوم الوجود والواقع مغاير مع مفهوم كل واحدٍ من المفاهيم الموجودة في [illegible] تنسب اليها الواقعية والوجود. وهذا هو معنى مغايرة مفهوم [illegible] الوجود على الماهية.

٣ـ بحكم أننَّا لا نحسب كل شيء في عالم الخارج عين الآخر،

إنَّ الدافع الى طرح هذا الموضوع هو الإجابة على مسلك بعض المتكلمين الذين قالوا بوحدة مفهوم الوجود والماهية. أي أنَّ البحث الكلامي هو الذي فرض على البحث الفلسفي طرح هذه المسألة. ونجد أنَّ الفارابي هو أول حكيم تعرض لطرح هذا الموضوع.

ورغم ما نجده من هامشية هذه المسألة بحكم وضوحها وعدم الحاجة إلى الاستدلال عليها، لكننا سنرى أنَّ هذه المسألة الهامشية هي التي أدت إلى ظهور أهم مسائل الفلسفة، يعني مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية، والإلتفات إلى هذه المسألة ضروري في البرهنة على موضوع أصالة الوجود أو أصالة الماهية.

ب ـ هل مفهوم الوجود عين المفاهيم التي يُحمل عليها، كمفهوم الأرض والسماء والإنسان والشجرة، حينما نقول إنَّ هذه المفاهيم موجودة، أم أنه مفهوم مختلف عن هذه المفاهيم، وبتعبير آخر هل هو مشترك معنوي أم مشترك لفظي؟

المسألة الوحيدة التي طرحها أرسطو في (ما بعد الطبيعة) هي هذه المسألة. وبغية أن يثبت أنَّ الوجود مفهوم عام وشامل طرح بحث الإشتراك اللفظي والمعنوي، وأثبت أنَّ مفهوم الوجود مشترك معنوي لا لفظي.

ينبغي أولاً أن نوضح مصطلح المشترك المعنوي والمشترك اللفظي. اذا كانت لدينا قضايا متعددة ذات موضوعات متعددة، لكنها ذات محمول مشترك نظير قولنا: زيد انسان، عمر انسان حسن انسان. في مثل هذا الفرض يمكن أن يكون المحمول المشترك يشترك من زاوية اللفظ، لا من

ولا نشك أيضاً في أنَّ الإنسان غير الشجرة والشجـرة غير الإنسان (بـاي

زاوية المعنى، كما هو الحال حينما نشير إلى عين الإنسان فنقول عنها: هذه عيـن، ونشـير إلى عين الماء، ونقول: إنَّ هذه عين، ونشير إلى الجاسوس ونقـول: إنَّ هـذا عين . فالمحمول في هذه القضايا الثلاث من زاوية اللفظ واحد، لكنه متعدد المفاهيم والمعاني، يعني حينما نشير إلى عين الإنسان فإننا نعـني مفهوماً في الذهن مغاير للمفهوم الذي نشير به إلى عين الماء، أو إلى الجاسوس، فكل واحدٍ من هذه الألفاظ يشير إلى صورة ذهنية خاصة به، ولا تتطابق هذه الصور الذهنية الثلاث مع بعضها.

لكن المحمول المشترك يشترك من زاوية المفهوم أحياناً، كما في قولنا: زيد انسان، عمر انسان، حسن انسان. فالمفهوم المقصود من لفظ الإنسان في هذه القضايا الثلاث واحد ، أي أننا حملنا صورة كلّية ذهنية واحدة على هذه المواضيع المتعددة، وقصدنا معنىً ومفهوماً مشتركاً للموارد الثلاثة. على أنّه من الممكن أن يكون المعنى مشتركاً وموحداً أيضاً مع اختلاف اللفظ، حينما نستخدم الألفاظ المترادفة، كما في قولنا: زيد انسان وعمر بشر وحسن حيوان نـاطق. رغـم تعدد الألفاظ واختلافها في هذا المثال، وعدم وجود اشتراك لفظي، لكن هناك اشتراكاً من زاوية المعنى.

إذن فالإشتراك في المثال الأول (العين) اشتراك لفظي، والإشتراك في المـثال الـثاني (الإنسان) اشتراك معنوي. على أنَّ الإشتراك اللفظي، بحكم نشوئهِ من الأصل، يختلف من لغةٍ إلى أُخرى، لكن الإشتراك المعنوي، بحكم كونـه خصوصية ذهنية للمعنى، فلا علاقة له بعالم وضع الألفاظ. نأتي الآن لنرى هل مفهوم الوجود يحمل على موضوعات متعددة، فنقول:

مفهـــوم من مفاهيم التغاير، فهما إثنان) إذن؛ يلزمنا القول: إنَّنا نستخلص مـــن الموجـــودات الخارجيـــة مفهوميـــن، أحدهما المفهوم الذي تتمايز به الأشـــياء الواقعيـــة، والـــذي يوافق عليه السوفسطائي أيضاً بوصفه فكراً، كمفهـــوم الإنسان ــ الشجرة... والمفهوم الآخر مفهوم الوجود ((الواقعية)). إذن فكل شيء واقعي يعطينا مفهومين، نظير الإنسان الخارجي، فهو يعطينا مفهوم الإنسان ومفهوم الواقعية.

الأرض موجـــودة ــ الإنسان موجود ــ السماء موجودة ــ مشترك لفظي أم مشترك معنوي؟

إنَّ الإجابـــة على هذا الإستفهام ــ بحكم ارتباطه بالوجدان الذهني ــ واضـــح، يعني أنَّ كل انسانٍ حينما يلتفت إلى معطيات ذهنه يُدرك أنَّ مفهوم الوجود مغاير مع المفاهيم التي يُحمل عليها كالأرض والسماء والشجرة وهو مشترك معنوي في هذه الموارد، وليس مشتركاً لفظياً. أي حينما يحكم الذهن على كل واحدٍ من المفاهيم المتقدمة بالوجود فإنَّه يقصدُ معنىً واحداً في جميع موارد حكمه ويحمل المفهوم على هذه المفاهيم المتعددة ولا يقصد أكثر من معنى.

جـــ ــ إنَّ لدينا عن كل أمرٍ واقعي صورتين ذهنيتين، فما نحكم عليه بالواقعيـــة ــ رغم السفسطة ــ كالإنسان والشجرة والأرض لـــه مفهومان: الأول مفهـــوم الإنســـان ومفهوم الشجرة ومفهوم الأرض، وهذا المفهوم هو مـــلاك تشـــخيص وتمييـــز لكل قضيةٍ من القضايا الثلاث، وعلى أساس هذا المفهـــوم نحكم بالتغاير بين موضوعات القضايا الثلاث. والمفهوم الثاني هو مفهـــوم الوجود، الذي هو مشترك في القضايا الثلاث، نأتي الآن لنتسائل أيُّ المفهوميـــن هو الأصيل وأيهما هو الإعتباري؟ والإجابة على هذا الإستفهام تَطرحُ المسألة الثالثة. وسنتابعها في الهامش اللاحق وفقاً لما جاء في المتن.

اصالة الوجود والواقع

مـع الاخـذ بنظر الإعتبار أنَّ كل شيء خارجي لا يتعدى أمراً واقعياً واحداً، ونستخلص منه مفهومين مختلفين: الماهية ـ والوجود. نأتي الآن لنرى لمن الاصالة من هذين المفهومين[٤]. أي هل مفهوم الإنسان هو الذي يحكي عن الواقعية (التي تبغضها المثالية) أم مفهوم الوجود؟

---

٤ ـ هذا هو عين السؤال الثالث الذي ذكرناه في الهامش السابق. فبعد طي المرحلة الثانية والإذعان بأنَّ الإنسان موجود والشجرة موجودة والبياض موجـود... يعني بعد تكثير الأصل الكلي «الواقع موجود» والحصول على واقعيات متعددة، يُطرح هذا الإستفهام.

بعـد الإيمان بالأصل الكلّي «الواقع موجود» الذي يمثل الحد الفاصل بيـن المـثالية والواقعيـة، نخطو الخطوة الأولى للإنفصال عن عالم الخيال والدخـول إلى عـالم الواقـع، ثم نعكف على تكثير هذا الأصل، فنعثر على واقعيـات مـتعددة، نظير الإنسان والشجرة والجسم والخط والسطح والحجم والبياض والحرارة وغيرها، فنذعنُ في أذهاننا ونصدق بشكل قطعي بأنَّ لهذه الأمور واقعاً. ثم نعكف على تحليل ذهننا فنجد:

اولاً: إنَّ لدى الذهن صورةً عن كلِّ واحدٍ من هذه الأمور الواقعية مغايرة لصورة الوجود التي لديه (زيادة الوجود على الماهية).

....

ثانيـــاً: إنَّ مفهوم الوجود مفهوم عام ومشترك ينطبق على هذه الأمور الواقعيـــة بمعنىً ومفهومٍ واحد (إشتراك معنوي للوجود). ثم نستنتج من هذا التحـــليل المختصـــر لـــلذهن النتيجة الثالثة: إذن لدينا مفهومان عن كل أمرٍ نصدقُ ونذعنُ بواقعيته، المفهوم الأول مفهوم عام ومشترك (الوجود)، الذي ينطـــبق عـــلى كل هذه الأمور الواقعية، وهو مشترك بينها. والمفهوم الثاني مفهوم خاص يختصُ بكل أمرٍ من هذه الأمور الواقعية على حده، مثل مفهوم الإنســـان ومفهـــوم الـــنار ومفهوم الحجر، حيث ينطبق كل مفهومٍ من هذه المفاهيم على موردٍ معينٍ، ويصطلحُ عليه الماهية.

وهـــنا يُطرح إستفهامان: الإستفهام الأول: من أين ينشأ المفهوم العام والمشـــترك فـــي الأذهان، ومن أين ينشأ المفهوم الخاص في الأذهان أيضاً؟ وهـــذا الســـؤال ذو طـــابع نفسي، وقد أجبنا عليه في المقالة الخامسة بشكل مفصـــل. والإســـتفهام الـــثاني: بعد أن عرفنا أنَّ هناك مفهومين في الذهن (الماهيـــة ـــ الوجـــود)، فأي منهما الأصيل وأي منهما الإعتباري؟ فهل هما أصـــيلان معاً أم هما إعتباريان معاً، أم أنَّ الوجود هو الأصيل والماهية أمر إعتباري أم العكس؟ وهذه المسألة رغم طابعها الذهني مسألة فلسفية خالصة، وذات طابع عيني، وتتوقف معرفة الواقع عليها، بل هي أكثر مسائل معرفة الواقع أساسيةً.

ينبغي بيان مجموعة من الأفكار مقدمةً لهذا البحث:

أ ـــ تعني الأصالة هنا العينية والخارجية، مقابل الإعتبارية التي تعني

....

عدم العينية والخارجية، وتعني أنها محصول ذهني خالص. لقد درج في الإصطلاحات الفلسفية الحديثة استخدام الأصالة بمعنى التقدم مقابل الفرع والنتيجة، فيقولون هل الأصالة للروح أم للمادة؟ بديهي أنّ المقصود في هذا الإستفهام ليس تحديد ما هو عيني خارجي وما هو اعتباري ذهني، بل المقصود هو تحديد ما هو الأساس هل المادة هي الأساس والروح من خواص المادة ونتيجة تركيباتها أم أنّ الروح هي الأساس والمادة نتيجة لها؟

لا يُعنى في بحث أصالة الوجود أو الماهية بالبحث عما هو أساس ، بل يُطرح الإستفهامُ بصدد المفهومين اللذين نتوفر عليهما عن كل أمرٍ واقعي، فأيّ من هذين المفهومين ذو طابعٍ عينّي خارجي، وأي منهما ذو طابع ذهني واعتباري؟

إنّنا إذا اعتبرنا الوجود أو الماهية أمراً اعتبارياً فسوف لا نقرُّ له بأي طابع عيني، فلا هو أصل وأساس ولا هو فرع ونتيجة. على أيّ حال لا ينبغي الخلط بين البحث عن الأصالة وعدمها هنا، وبين البحث عن الأصالة وعدمها في الفلسفة الحديثة. فالإصطلاحات في هذه الفلسفة تختلط أحيانا، ومن الممكن أن يراد من عدم الأصالة في بعض الموارد الاعتبارية أيضاً.

ب ــ ينبغي أن نوضح مفهوم الماهية التي نبحث عن أصالتها أو عدم أصالتها. إنّ القارئ المحترم على بينةٍ من أنّ هذا البحث مطروح بعد التصديق بمجموعة أمور واقعية، أي أنّ واقعية الأشياء مقدمة للدخول إلى هذا البحث. على أنّ واقعية الأشياء على الإجمال ليست فرضية احتمالية، بل

....

هي أمر بديهي وقطعي، وموضع تصديق وإذعان كل الأذهان. لنفرض أنَّنا آمنا بواقعية ثلاثة أشياء: الخط، العدد، الإنسان. وحكمنا بوجود الخط والعدد والإنسان، وأنَّ هذه الأشياء موجودة على حدٍ سواء ولا اختلاف بينها من زاوية واقعيتها ووجودها.

من الواضح لدى أذهاننا أنَّ الوجود تعلق في كل موردٍ من هذه الموارد بشيءٍ، وفي كل مورد لبس شيء من الأشياء لباس الوجود. وبعبارة أُخرى واضح لدى أذهاننا أنَّ شيئاً في كل مورد من هذه الموارد قد خرج من ستارة الإبهام وظُلمة العدم؛ فقد تعلق الوجود في موردٍ بما نسميه الكمية المتصلة، وتعلق الوجود في مورد آخر بما نسميه الكمية المنفصلة، وتعلق في موردٍ آخر بما نسميه الجوهر العاقل.

فيما يبدو في أذهاننا متلبساً ومعروضاً وخارجاً من ستارة العدم وظلمته هو «الماهية». ففي المثال المتقدم حينما نحكم بوجود العدد أو الخط أو الإنسان، فالعدد والخط والإنسان ماهيات مختلفة ذوات وجود.

الماهيات منشأ الكثرة والتعدد والوجود منشأ الوحدة. أي أنَّ الأمور الواقعية الثلاثة ثلاثة أمور لا أمرٍ واحد؛ حيث إنّ أحدها خط والآخر عدد والثالث انسان. رغم أنَّها من زاوية الواقع والتوفر على الوجود متشابهة ومشتركة مع بعضها.

على أن نشير الى إمكانية أن ينكر منكر حقيقة: (إنّ ما ندركه من الأشياء هو عين ماهيتها)، فلا يقُر بأنّ الصورة الذهنية للخط أو العدد أو الانسان هي عين الماهية المتلبسة بالوجود الخارجي. أي أن يسلك مسلك

....

الشك أو الإنكار في بحث ((الوجود الذهني)) أو ((قيمة المعلومات)). لكن، وعلى أية حال، مع القبول بأنَّ هناك أموراً ثلاثة ذات واقعٍ ووجود لا يبقى شك في أنَّ كل واحدٍ من هذه الأمور الثلاثة شيء خاص بنفسه، قد تعلق به الوجود، وهذا الشيء الذي تعلق فيه الوجود هو ماهية ذلك الشيء، سواء آمنا بالوصول إلى كنهه أم لم نؤمن.

جـ ــ حينما نحمل محمولاً على موضوع فسوف نلاحظ أن هناك حالتين:

الحالة الأولى ــ أن يكون المحمول والموضوع في عالم الخارج أمرين واقعيين، أي لكل واحدٍ منهما واقع خاص به، كما هو الحال في عالم الذهن، حيث يتوفر كل من الموضوع والمحمول على صورةٍ ذهنيةٍ خاصة به. مثلاً، حينما نحكم بأنّ هذه الورقة بيضاء، أو هذه الغرفة مربعة، أو هذه الحبة حلوة ــ نلاحظ في هذه الأمثلة أنَّ لكل واحدٍ من المحمول والموضوع تصوراً خاصاً به في الذهن، ونلاحظ أيضاً أنَّ لكل واحدٍ منهما ما بأزاء في عالم الخارج، أي أنّ هناك واقعاً للبياض، وأنّ هناك واقعاً للورقة، وأنَّ هناك واقعاً للغرفة، وأنَّ هناك واقعاً للمربع، وأنَّ هناك واقعاً للحبة، وأنَّ هناك واقعاً للحلاوة. فرغم ارتباط هذه الوقائع مع بعضها وارتهان كل محمول بموضوعه، لكن لكلٍ واحدٍ منهما مصداقاً واقعياً، ومن ثمَّ له ما بازاء خاص به.

الحالة الثانية ــ أن لا يكون لكلٍ من المحمول والموضوع واقع مستقل في الخارج، ولا تكون هناك أيّ إثنينية بين الموضوع والمحمول في الخارج،

....

فــلا كــثرة بينهما، بل تحكم الوحدة بينهما، والكثرة تستند إلى الذهن بشكل خــالص. وبعــبارة أخرى أنَّ الذهن بلونٍ من الوان التحليل والتجزئة يقسم الأمر الخارجي الواحد إلى أمورٍ متعددةٍ، فيصوغ مفاهيمَ ومعانيَ متعددةً من أمرٍ واقعي خارجي واحد، ليس فيه أيٌّ لونٍ من ألوان الكثرة.

لامجال لإنكار قدرة الذهن على التحليل والتجزئ، فلها آلاف الشواهد الواضحة. إلق نظرة على (التعريفات) تلاحظ كيف يصوغ الذهن لشيءٍ واحدٍ بســيط خــارجي مفاهيمَ ومعانيَ متعددة لديك ويضع له زوايا اشتراك ونقاط إمــتياز، بالشــكل الذي تنطبق جميع هذه المعاني والمفاهيم الكثيرة على هذا الشــيء الخــارجي البسيط الواحد، كما هو الحال في تعريف الخط، فالذهن يحكم بأنَّه ((كمية متصلة ذات بُعدٍ واحد)). فالذهن هنا يجزئ الخط بقوة تحليله إلى كميــةٍ واتصــالٍ وأنَّها ذات بعدٍ واحدٍ. وهذه المفاهيم الثلاثة تنطبق على الخــط. ومن البديهي أنَّ الوجود الخارجي للخط لا يتركب من ثلاثة أجزاء، أي أنَّ قســماً من وجوده كمية، وآخر اتصال، وآخر بعد واحد. بل المفاهيم الثلاثة في عالم الخارج واحدة وذات واقعٍ ووجودٍ واحدٍ، لكن الذهن هو الذي ينتزعُ من هذا الواقع والوجود الواحد مفاهيم مختلفة، ويطبقها على هذا الواقع الواحد. على أي حال لا مجال لإنكار قدرة الذهن على صياغة مفاهيمَ ومعانٍ متعددةٍ للواقع الواحد.

بحــث الماهيــة والوجود مورد من موارد الحالة الثانية، الحالة التي لايكــون لكــل من الموضوع والمحمول واقع مستقل، أي الموارد التي نتخذ الماهية نظيــر الخط أو العدد أو الإنسان موضوعاً، ونحمل الوجود عليهــا،

....

فنؤلف قضايا، ونحكم أنَّ الخط موجود أو العدد موجود أو الإنسان موجود...

للموضوع والمحمول في هذه الموارد (يعني مفهوم الإنسان ومفهوم الوجود مثلاً) كثرة في عالم الذهن، ويحكم التغاير بين المفهومين، ووفق الإصطلاح الفلسفي «الوجود زائد على الماهية». بل ــ كما قلنا ــ يبدو في الوهلة الأولى للذهن أنَّ الوجود تعلق بالماهية، وأخرجها من عالم العدم ومن ستارة الإبهام والظلمة إلى عالم الظهور، والماهية بمثابة المتلبس بلباس الوجود؛ لكن المسلّم أنَّ الماهية والوجود في عالم الخارج ليسا أمرين أحدهما ظاهر والآخر مظهر، وأحدهما لباس والآخر متلبس. بل الذهنُ هو الذي يصوغ هذين المفهومين من واقع خارجي واحد، فيعتبر أحد المفهومين عارضاً والآخر معروضاً عليه. هناك تركيبات ممكنة في عالم الخارج، لكن تركيب الماهية والوجود في عالم الخارج أمر لا معنى له. إنما تحصل هذه الكثرة والتركيب بين الماهية والوجود بقوة التحليل الذهني، وليس للوجود والماهية في عالم الخارج (كالانسان ووجود الإنسان أو الخط ووجود الخط أو الأرض ووجود الأرض) واقعان مستقلان، فيكون لكل واحد منهما ما بإزاءٍ خارجي. وكيف يمكن من حيث الأساس أن يكون للأمر الواقعي الواحد ــ مما فرضناه الإنسان أو الخط أو الذرة ــ واقعان واقع لذاته وواقع لوجوده، كل على حده، فيكون له واقعان في المجموع؟!

لاحاجة لإقامة البرهان على أنَّ الشيءَ ووجوده يشكلان واقعاً واحداً، واختلاف وتعدد الماهية والوجود أمر ذهني ومعلول لقوة التحليل الذهنية. فإذا استطاع أحد أن يتصور هذا الموضوع فسوف يصدّق بهذه الفكرة

....

بــلا تــردد. لكننا في نفس الوقت نقيم برهاناً لإولئك الذين يميلون إلى إقامة البرهان والإستدلال على هذا الموضوع، وبرهاننا على النحو الآتي:

إذا كان الشيء ووجوده أمرين واقعيين يلزم أن يتألف كل أمرٍ واقعي مــن أُمــور واقعية غير متناهية. مضافاً إلى أن يكون ذلك الشيء من حيث الأساس أمراً لا وجود ولا واقع له؛ إذ لو كان كل من الوجود والماهية أمراً واقعيــاً مستقلاً فسوف ننقل الكلام إلى كل واحدٍ من هذين الواقعين (الماهية والوجود) وحيث أنَّ كل واحدٍ من هذين الأمرين أمر واقعي، وكل أمر واقعي بحســب الفرض مع واقعه أمران واقعيان، أي هناك اختلاف حاكم في ذاته وليس أمراً واحداً، إذن لكل واحدٍ من الوجود مجموع من أمرين واقعيين. ثم نــنقل الكــلام في المرحلة الثانية إلى هذين الأمرين الواقعيين الذي تشكلهما الماهية، والأمرين الواقعيين اللذين يشكلهما واقع الوجود، وحيث أنَّ كل واحدٍ مــن هــذه الأربعة أمر واقعي، وكل أمر واقعي بحسب الفرض مجموع من أمــرين واقعييــن بيــنهما اختلاف خارجي، إذن فكل واحدٍ من هذه الأمور الأربعــة يشــكل أمــرين واقعييــن، وهكذا ننقل الكلام في المرحلة الثالثة والــرابعة... إلى مالا نهاية، حيث نستمر مع أمورٍ واقعيةٍ مركبةٍ من أمرين واقعييــن آخــرين وهكــذا.. ومن الواضح أنَّ هذه الظاهرة أمر محال عقلاً لأسباب:

أولاً: إنّ الأمــر الواقعــي الواحد كالإنسان الواحد ليس مجموعة من الأناســي اللامتــناهية، والخط الواحد ليس مجموعة من الخطوط اللامتناهية (على أن لا نخلط بين قــابلية أنقسام الخــط إلى أجزاءٍ غير متناهية وهــذا

....

الموضـــوع) والذرة الواحدة ليست متشكلة من ذراتٍ لا متناهية. فكيف يمكن من حيث الأساس أن يكون الشيء الواحد في نفس الوقت الذي هو أمر واحد بالفعل مؤلفاً من أشياءٍ غير متناهية.

ثانياً: إنَّ الأمر اللامتناهي المفروض هنا لون من الكثير الذي لا ينتهي إلى وحدات؛ وقد لاحظنا أن الشيء يتألف من أمرين واقعيين إلى مالا نهاية، ولا ينـــتهي إلى أمرٍ واقعي مؤلفٍ من هذين الأمرين الواقعيين، والكثير الذي لا ينـــتهي إلى أمـــرٍ واحـــد يستحيل وجوده؛ لأنَّ الكثير يحصل جرّاء تجمّع وحداتٍ فإذا لم تكن هناك وحدة لم تكن هناك كثرة، إذن يلزم من كون الشيء الواقعـــي الواحـــد ذاته أمرين واقعيين أن لا يكون لذلك الشيء ــ من حيث الأساس ــ وجود وواقعية.

د ــ تقـــدم أنَّ الشـــيء الواحـــد لا يمكـــن أن يكون هو ونفسه أمرين واقعييـــن، وبعبارة أُخرى لا يمكن أن تكون الماهية والوجود أمرين عينيين؛ نأتي الآن لنقول على أساس وجود أمور خارج أذهاننا: إنَّ الماهية وواقعها لا يمكـــن أيضـــاً ألاّ يكون لكل منهما وجود وعينية خارجية، فنحن نؤمن بأنَّ الإنســـان أو الخط أو العدد أو الذرة موجودة خارج أذهاننا فإذا كان الإنسان وواقعـــه أو الخـــط وواقعه لا وجود خارجي ولا عينية لهما، بل هما أمران ذهنيان، إذن حينما نقول الإنسان موجود سوف يكون أمراً ذهنياً بحتاً، وليس هـــناك خـــلف الذهن أي شيء، وهذا خلاف الأصل البديهي الذي تقدم، وهو عين مدعى السفسطائيين.

بعـــد بيـــان هذه المقدمات اتضح عبر المقدمة الإولى أنَّ بحث أصالة الوجود أو الماهية ذو طابع ذهني، رغم أنَّ البحث عن تعيين وتحقيق الأمـــر

....

الخارجي والواقعي منهما، فله طابع ذهني وطابع خارجي، وهما توأمان مع بعضهما. واتضح من المقدمة الثانية مفهوم الماهية ونسبتها للوجود بحسب الإعتبار الذهني. واتضح من المقدمة الثالثة أنَّ الوجود والماهية يشكلان واقعاً خارجياً واحداً، وليسا أمرين واقعيين، ومن هنا لا يمكن ان يكونا خارجيين وعينيين وأصيلين، أي أن يكون الوجود أصيلاً والماهية أصيلة. واتضح من المقدمة الرابعة أنَّ الوجود والماهية لا يمكن أن يكونا معاً غير واقعيين، وأن يكون كل منهما أمراً ذهنياً محضاً، يعني أن يكونا إعتباريين معاً.

بعد طرح هذه المقدمات يأتي دور الإستفهام التالي: ما هو الأصيل، هل الوجود هو الأصيل والماهية هي الإعتبارية أم بالعكس؟

أُقيمت براهين متعددة لإثبات أصالة الوجود. تتكئ بعض هذه البراهين على أصول موضوعة، ينبغي إثباتها عبر العلم أو الفلسفة، ومن المحتم أنَّ هذه الاصول الموضوعة ما لم يقم عليها البرهان تبقى الإفادة منها في البرهان على أصالة الوجود غير متوفرة على الطابع اليقيني، وبعض البراهين ليست كذلك. ونحن هنا لا نستطيع أن نطرح ونحلل جميع البراهين التي أُقيمت لإثبات أصالة الوجود. بل نكتفي ببيان برهان ذي طابع فلسفي خالص، وهو أسهل البراهين وأوضحها، وأكثرها إحكاماً وقوة. وهذا البرهان لا يتطلب مقدمات اضافية خارج تمحيص مفهومي الوجود والماهية ذاتهما. ويتكئ صدر المتألهين مؤسس نظرية أصالة الوجود في كتبه على هذا البرهان في أغلب الأحيان. والبرهان هو على النحو التالي:

....

إنَّ الأمــر يدورُ بين حالين، فإما أن يكون الوجود أمراً واقعياً وتكون الماهيـــة أمراً انتزاعياً عبر القوة الذهنية، واما أن تكون الماهية أمراً واقعياً ويكــون الوجــود أمراً انتزاعياً ذهنياً. حينما نقيس كلاً من الوجود والماهية بالواقعيــة والخارجية نلاحظ: إنَّ الماهية (مثل الإنسان أو الخط او غيرهما) في ذاتها تصلح للوجود وتصلح للعدم أيضاً، ونسبتها إلى الوجود والعدم على الســواء، فالماهية بحكم مصاحبتها للوجود والواقعية يعتبرها الذهن صالحة لحمــل الوجــود عليها. أما الوجود والواقعية فهو عين الموجودية والواقعية والخارجيـــة، وفــرض عدم واقعية الواقع وعدم وجود الوجود فرض محال؛ إذن فــالوجود هــو عين الواقعية والعينية، وهو الذي يشكل الخارجية وعالم العيــنية، امـــا الماهية فهي قالب ذهني للوجود يهيئهُ الذهن بفعاليته الخاصة جــرّاء ارتــباطه بالواقع الخارجي، فينسبه للواقع الخارجي. وهذا هو معنى عبارة المتن: **كل شيء، أي كل أمرٍ واقعي خارجي يتوفر على الواقعية في ظل الواقعية، واذا فرضنا أنَّ واقع الوجود يُسلبُ عنه الوجود، فيكون عدماً فهذا الفرض لا يتعدى الوهم الفارغ.**

إنَّ لــنظرية أصالة الوجود نتائجَ كثيرةً في الفلسفة. ويرتهن البحث في أغــلب المســائل الفلسفية بالبحث في أصالة الوجود، خصوصاً في موضوع الحــركة، حيــث يفيد هذا البحث من موضوع أصالة الوجود نتائجَ كثيرة لا مجــال لعدّها هنا وستذكر هذه النتائج في محلها، نشير في خاتمة هذه الفقرة إلى الملاحظة التالية:

لاحظ القارئ المحترم أننا طرحنا موضوع البحث عن أصالة الوجود بعد الايمان بالأصل الكلي «إنَّ هناك واقعاً» وبعد التصديق بواقعية مجموعة

....

أمور، وبعد الإلتفات إلى زيادة الوجود على الماهية، وبعد الإيمان بالإشتراك المعنوي للوجود. فطرحنا من الزاوية الفنية مترتب على مجموعة مسائل؛ ولكن ينبغي أن نوضح أنّ هذا الترتيب الفني لا ضرورة للإلتزام به، ومن الممكن تقريب الطريق والدخول الى بحث أصالة الوجود بعد الإيمان بالأصل الكلّي «إنّ هناك واقعاً» الذي هو الحدّ الفاصل بين الفلسفة والسفسطة، ونجعل موضوع أصالة الوجود البحث الفلسفي الأول، فنقول:

بعد الإيمان بالأصل الكلّي يتضح لنا أنّ هناك أمراً واقعياً. وأنّ لدينا موجوداً، وهذا الموجود الواقعي إما أن يكون وجوداً واما أن يكون شيئاً له الوجود، أي أما أن يكون الواقع الذي يقف خلف الذهن لا يصلح لأنّ يحكم الذهن بأنّ الماهية (س) خرجت من ستارة العدم أو أي ماهية أُخرى، وإما أن يكون الواقع الذي يقف خلف الذهن مؤهلاً لكي يحكم الذهن بأنّ الأمر (س) خرج من ستارة العدم إلى الوجود.

بناءً على الفرض الأول فليس هناك أثر للماهية أساساً، وبناءً على الفرض الثاني تكون الماهية معروضة للوجود وقد تعلق بها، وعلى أساس هذا الفرض، نجري البرهان المتقدم طبق الطريقة التي تقدمت. وإذا سلكنا هذا الأسلوب فسوف نصل إلى النتيجة بشكلٍ أسرع ويكون الميدان بعيداً عن كثيرٍ من الشبهات. ومن هنا يتضح أنّ أولئك (نظير الحكيم السبزواري) الذين اتخذوا قاعدة الزوج التركيبي، وإنّ الممكن زوج تركيبي، الذي يوحي بتقسيم الموجود إلى واجب وممكن، وبساطة الواجب وتركيب الممكن، الذين اتخذوا هذه الفكرة مقدمة للبرهنة على أصالة الوجود قد سلكوا طريقاً بعيداً، عن

مــن الواضــح أنَّ كــل شـــيء، أي كل أمر واقعي إنّما يتوفر على الواقعية، تحت ظل الواقع. واذا فرضنا أنَّ واقع الوجود نسلب عنه الوجود، فيكون عدماً، فهذا الفرض لا يتعدى الوهم الفارغ. ومن هنا نستنتج:

إنَّ الأصل الأصيل في كل شيء هو وجوده، والماهية أمر ذهني، اي أنَّ واقــع الوجود بذاته امر واقعي، وعين الواقعية. وجميع الماهيات تكون واقعيــة بــه، وبدونه اي (بذاتها) امراً ذهنياً واعتبارياً. بل الماهيات صور توجدها الواقعيات الخارجية في ذهننا وادراكنا، والا فهي لا يمكن أن تنفصل (في عالم الخارج الموضوعي) عن الوجود، ويكون لها وجود مستقل بوجه من الوجوه.

ملاحظات او نتائج

١ ـــ لا نستطيع أن نقف على حقيقة الوجود؛ إذ أوضحنا في المقالة الخامســة أنّ معــرفة كل شيء تتم بواسطة الماهية أو بواسطة خواصها، وليس لأيٍّ من هذين الأمرين تحقق حقيقي في حقيقة الوجود.

أمــا الماهية: فلأن ماهية الشيء تضحي أمراً واقعياً وموجوداً، عبر التوفر عــلى الواقعيــة. وبعدم توفرها على الواقعية تضحي أمراً معدوماً، وفرض الــتوفر وعــدم التوفر على الواقعية أمر غير متصور لذات واقع الوجود. فالإنسانية ماهية الإنسان، وإذا وجدت يوجد في الخارج شيء، يختلف عن الشجــرة والفرس والأشياء الأُخرى، وإن لم توجد فهي أمر معدوم وذهني،

الــنظام المــنطقي؛ لأنَّ تقسيم الموجود إلى واجب وممكن متأخر كثيراً عن أصالة الوجود.

ولكن لا يمكن أن نفرض لواقعية الإنسان واقعية أخرى.

أمــا الخواص: فلأن الخصوصية والأثر ظاهرة تابعة لظاهرة أخرى، تســتند في وجودها إليها، كما هو الحال في الجاذبية التي هي أثر الجسم، والحدّة التي هي أثر الزاوية (الزاوية الحادّة). إذن؛ فالأثر والخصوصية أمر منفصل عن موضوعها، وترتهن به. وهذا الأمر لا يصدق في مورد واقعية الوجود؛ لأنّ ما ينفصل عن الوجود سيكون أمراً باطلاً لا معنى له، وإن لم ينفصــل فهــو ليس اثراً وخصوصية، إذن؛ ليس لواقع الوجود خصوصية منفصــلة، وحينما نطلق على بعض سمات الواقع «أوصافاً وخواصاً» فهو لــون مــن المجــاز، ومن هنا يلزم القول: إنّنا لا يمكننا التعرف على واقع الوجود بأي وسيلة من الوسائل.

مــن هنا يتضح أنّ واقع الوجود أما أن يكون معلوماً بالذات واما أن تكــون معرفــته مســتحيله[٥]؛ وبما أنّنا نذعن بالواقع يلزم أن نستنتج أنّ الواقــع معلوم بالذات، ولا يكون مجهولاً على الإطلاق، أي أنّ فرض واقع مجهول توأم فرض واقع بلا واقع.

---

٥ ــ يتــناول البحث هنا الإستفهام التالي: هل يمكن تعريف الوجود أم لا؟ وبــناءً عــلى الفــرض الــثاني فهل يمتنع تعريف الوجود جرّاء بداهته واستغنائه عن التعريف، أم جرّاء إستحالة تعلق العلم به؟ الإجابة على القسم الأول اتضحت بشكل تفصيلي في المتن، ولا حاجة إلى إيضاحها مضافاً إلى أنّ هــناك بعــض الأبحــاث القادمــة ســتلقي الضوء بشكل أكبر على هذا الموضــوع. أمــا بالنسبة إلى القسم الثاني فنضيف أنّ مفهوم الوجود مفهوم بسيط وكــل مفهوم بسيط معلوم بالذات، ومستغنٍ عن التعريف؛ أما بساطته

....

فأمـــر واضـــح ويمكـــن إقامـــة البرهان على بساطته عن طريق كونه أعم المفاهيم؛ إذ الوجود من المفاهيم العامة ويشمل بوجهٍ من الوجوه مفهوم العدم أيضاً، وليس هناك مفهوم يمكن فرضه أعم من مفهوم الوجود، ومن هنا فهو غيـــر مركب؛ لأنَّه قد ثبت في المنطق أنَّ كل مفهوم مركب يجب أن يكون مركباً من جزءين أحدهما أعم من المفهوم والآخر مساوٍ لـــه، والفرض أنَّه لا يمكـــن أن يكون هناك مفهوم أعم من مفهوم الوجود. واما أن كل مفهوم بسيط فهو مفهوم بديهي؛ فلأنَّ المفهوم غير البديهي هو المفهوم الذي يعرض الذهن مع الاجمال والإبهام، ولابد من إيضاحه بواسطة تجزئة وتحليل الذهن لأجزائه، ورفع الإجمال بهذه الطريقة، وهذا الأمر ممكن في المفاهيم المركبة التي تتشكل من أجزاء وهذه الأجزاء مجهولة في الذهن، أما المفهوم البسيط فهو عين ما يعرض في الذهن، وليس هناك أي إبهامٍ وإجمال يمكن تصوره فيـــه، وهو متميز عن غيره بالذات. وسوف نتحدث بشكل أكثر تفصيلاً في مقدمة المقالة الثامنة حول هذا الموضوع. من هنا فالمفاهيم البسيطة أما أن لا تعـــرض عـــلى الذهن، وليس للذهن أي تصورٍ عنها، واما أن تعرض على الذهـــن دون أي إبهـــام وإجمال، ومتميزة عما سواها. وهذا هو المعنيُّ من البداهة فحسب. وهذا البرهان يمكن الإفادة منه في سائر المفاهيم العامة التي تستخدم في الفلسفة.

وينبغي هنا إيضاح الملاحظات التالية:

أ ــ البديهي والمعلوم بالذات ــ كما قلنا ــ يعني عدم وجود إبهامٍ وإجمـــال فيه وتميزه بالـــذات عـــن غيره، دون حاجةٍ إلى تفسير. ويستخدم

....

مصطلح الفطري أحياناً معادل لمصطلح البديهي، ويراد هذا المعنى منه. على أن لا نقع في خطأ كثيرٍ من الأشخاص، الذين يحسبون أنَّ المفاهيم البديهية مفاهيم ذاتية للنفس وأنَّ النفس في بداية تكوينها متوفرة على هذه المفاهيم. لقد أثبتنا في المقالة الخامسة أنَّ المعلوم الفطري بهذا المفهوم أمر خاطئ، وقد وقع بعض الحكماء في هذا الخطأ أحياناً. وقد أوضحنا في المقالة الخامسة كيفية ظهور مفهوم الوجود كنموذج للبديهيات، واتضح أنَّ ظهور هذا المفهوم في الذهن لاحق لمجموعة مفاهيم أخرى ومتأخر عنها.

ب ـ اتضح أنَّ هذا البحث ذو طابع منطقي؛ لأنَّ البحث في إمكان تعريف وعدم إمكان تعريف الوجود واستغناء الوجود عن التعريف وعدم إستغناء الوجود عن التعريف. على أنّنا لا نقصد هنا أنَّ البحث في هذه المسألة من مهمات المنطق المتداول. البحث في تعريفات كل علم من حيث الأساس لا تقع مسؤوليته على ذلك العلم ذاته. وهو ليس من مهمات المنطق المتداول رغم أنَّه ذو طابعٍ منطقي. وحيث إنَّ هذا البحث يتناول زاوية من الزوايا المنطقية للوجود فمن المحتم أنَّه ذو طابع ذهني؛ إذن هذه المسألة من مسائل الوجود ذات طابع ذهني.

جـ ـ يرتبط البحث المتقدم بالعلم الحصولي، حيث يقصد هذا العلم في جميع الموارد الأُخرى، التي تتناول البحث عن التعريف أو الإستغناء عن التعريف، ولا علاقة له بالعلم الحضوري. على أنَّ العلم الحصولي ـ كما اتضح في المقالة الخامسة ـ يرتبط بعالم التصورات والمفاهيم. أما العلم بالوجود على سنخ العلم الحضوري فهو امر مرتبط بكنه حقيقة الوجود، وهو

٢ ــ كل شيء توفر على واقعية الوجود ــ كما اتضح ــ لا يمكن أن يكـــون بمعزل عن واقعية الوجود، ومن هنا فالإختلافات الواقعية في عالم الخارج ترجع إلى ذات الواقعية، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فنحن نثبت الواقعية للأشياء ذات الواقع بمعنى ومفهوم واحد. إذن؛ فواقعية الوجود في عين تنوعها(٦) واختلافها هي أمر واحد (حقيقة تشكيكية، بلغة المنطق).

موضوع آخر.

٦ ــ الــنظرية التي تقرر «إنَّ واقع الوجود واحد في نفس الوقت الذي هو متنوع» يمكن أن نطلق عليها نظرية «الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة». ومن الواضح أنَّ هذه النظرية ترتبط ببيان وحدة وكثرة الواقع.

تفسير وحدة وكثرة الواقع مسألة فلسفية من الطراز الأول، ولها تاريخ طويـــل فـــي الفلسفة. ونحن نعتقد أنّها تأتي بالدرجة الثانية من الأهمية بعد نظـــرية أصـــالة الوجود، ولها آثار على أغلب مسائل الفلسفة، كالبحث في موضـــوع الحركة؛ حيث لنظرية أصالة الوجود آثار مهمة على هذا البحث، سنوضـــحها فـــي محلها. ومن هنا لابد لنا من بسط البحث في اطراف هذه المسألة. وقبل الدخول إلى تفاصيله نشير إلى الملاحظات التالية:

أ ــ رغم أنَّ البحث في موضوع الوحدة والكثرة ذو تاريخ طويل، لكن هـــذا الــبحث لم يتخذ طابعه الراهن إلاّ بصورة تدريجية؛ بحكم التطورات الأُخـــرى الـــتي حدثت في أبحاث الفلسفة ــ كما سنرى ــ خصوصاً نظرية أصـــالة الوجود واعتبارية الماهية؛ حيث لعبت هذه النظرية دوراً أساسياً في تطوير البحث في موضوع الوحدة والكثرة. ومن البديهي أنَّ البحث في هذه المقالة عن هذا الموضوع سينطلق من نظرية أصالة الوجود.

تشبه واقعية الوجود (النور)، فهو متنوع ومختلف ـ بالنظرة السطحية ـ على أساس القوة والضعف. فالمرتبة الضعيفة ليست نوراً

ب ـ نجد أحياناً أنَّ هناك ارتباطاً لبعض المسائل الفلسفية الأُخرى ـ بلون من الالوان ـ مع وحدة وتغاير موجودات العالم، كما هو الحال في الاستفهام التالي: هل تتبع جميع موجودات العالم من مصدر واحد؟ أو الاستفهام التالي: هل هناك نظام واحد يحكم موجودات العالم؛ ويخضع هذا النظام لإرادة واحدة؟ أو الإستفهام: هل تتجه جميع الموجودات نحو غاية واحدة وهدف واحد؟ أو الإستفهام: ما هو المعني بالأصل الواحد والنظام الواحد والغاية الواحدة في الأسئلة المتقدمة؟

على أنَّ هذه الأسئلة بدورها تمثل مجموعة أبحاث كلية وعامة، وترتبط جميعها ببيان وحدة أو كثرة الواقعيات العينية، وعلى الفلسفة أن تجيب على هذه الأسئلة. لكن الذي نبتغيه هنا، والذي يمثل الأساس والتمهيد لتلك المسائل هو: أن نوضح هذا الموضوع الأساسي، ليأتي دور الأسئلة المتقدمة.

جـ ـ أشرنا واتضح في ضوء ما تقدم أنَّ أبحاث الوجود في هذه المقالة ذات طابع ذهني خالص أحياناً، ويأتي بعضها ذا طابع عيني خالص، وبعضها الآخر يتسم بكلا الطابعين. على أنَّ بحث الوحدة والكثرة ذو طابع عيني خالص. وغني عن الإيضاح أنَّ هذا البحث بحث كلي وعام، يتناول موضوعه كل أنحاء الوجود، الذي ليس وراءه سوى العدم.

❁ ❁ ❁

قلنا في مطلع هذه المقالة أنَّ أحد الأصلين المتعارفين، اللذين يبدأ بهما بحثنا الفلسفي، هو الأصل الذي يمثل الحد الفاصل بين الفلسفة والسفسطة، أي

مخلوطاً بالظلمة، والمرتبة القوية ليست نوراً وأمراً آخر. بل المرتبة القوية نــور فحسب، والمــرتبة الضعيفة نــور فحسب أيضاً، وكلاهما نور رغــم

مبدأ «إنَّ هناك واقعاً موجوداً، وأنَّ العالم ليس خواء ووهماً محضاً».

وهذا الأصل لا يمكن الشك فيه من وجهة نظرنا. وقلنا إنَّ هناك أمراً آخــر لا يمكن الشك فيه أيضاً، وهو أنَّ الذهن يعكف على تنويع هذا الواقع فيتوفر على مظاهر مختلفة وأُمور متكثرة، نظير «الإنسان، الشجرة، المقدار... وآلاف الأمثلة الأُخرى، التي تقع تحت عنوان الموجود» فيفضي هذا الأصل الأولي «إنَّ هناك موجوداً» إلى قضية أُخرى: «إنَّ هناك موجودات».

نــأتي الآن لــنرى: هل الكثرة التي تبدو في الذهن أمر حقيقي أم أمر وهمــي؟ أي: هل الكثرة الذهنية تمثل كثرة واقعية للموجودات، أم الذهن هو الذي يفترضها افتراضاً، ولا تمثل هذه الكثرة الذهنية ــ بأي وجه من الوجوه ــ كثرة واقعية.

مع أخذ نظرية أصالة الوجود بنظر الإعتبار يتغير طرح هذه المسألة. فقــد قلــنا في بحث أصالة الوجود إنَّ الماهيات التي يفترضها الذهن أُموراً واقعيــة ذات وجــود، هي أُمور إنتزاعية بحتة، والأمر الواقعي الوحيد الذي يملأ عــالم الخارج هو الوجود والواقع ذاته. من هنا فكلما جرى الحديث عن العينية الخارجية تخرج الماهيات عن دائرة الدراسة والتحقيق، ويضع الوجود قدمــه فــي هــذه الدائرة. وحيث نتحدث هنا عن وحدة وكثرة عالم العينية الخارجيــة، فمــن المحــتم أن يكون الوجود هو موضوع البحث في الوحدة والكثرة.

أمــا إذا اتخذنا الماهيات أُموراً عينية وواقعية وانطلقنا منها في البحث حــول هذه المسألة فلا مجال للحديث عن الكثرة الواقعية العينية؛ إذ الماهيات

إخــتلافهما. والأمر كذلك في حقيقة الوجود حينما نلاحظ تجلياته المختلفة فهي كثيرة وواحدة أيضاً.

البادية في أذهاننا متكثرة ومختلفة ومتباينة بالبداهة، وفرض المسألة هنا أنَّ هذه الأُمور المتكثرة المتباينة هي التي تشكل الواقع العيني، إذن؛ فالواقع العيني مؤلف من هذه الامور المتكثرة المتباينة.

أما إذا آمنا أنَّ الوجود هو الأمر العيني والأصيل، والماهيات إعتبارات ذهــنية فســوف يكون هناك مجال للبحث؛ إذ ليس للوجود في أذهاننا سوى مفهوم واحد، ومن هنا يلزم التحقيق في: هل حقيقة الوجود، الذي يطرد العدم ويشكل الخارج أمر واحد أم كثير؟

فــاذا كــان أمــراً واحداً كيف أمكن أن يكون الأمر الواحد من جميع الجهات منشــأً لإنتزاع الماهيات الكثيرة المتبــاينة؟ أي ماهي علة تصورنا لأنواع كثيرة وأفراد مختلفة؟ وإذا كان كثيراً فلماذا لا نمتلك أكثر من مفهوم واحد عن الوجود في أذهاننا؟

في ضوء الصورة التي تطرح عبرها هذه المسألة، إنطلاقاً من نظرية أصــالة الوجود، وفي ضوء النظريات المطروحة في هذا المجال، يمكن أن نضع هذه المسألة في صيغة الإستفهام التالي:

هــل تحكــم الواقع «الوجود» الوحدة المحضة، أم الكثرة المحضة، أم الوحدة والكثرة معاً؟

هناك ثلاث نظريات في الإجابة على هذا الإستفهام:

الأُولى: وحدة الوجود.

الثانية: كثرة وتباين الوجودات.

الثالثة: الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة (تشكيك الوجود).

علـــى أن لا نحسب هذه الكثرة كثرة عددية؛ لأنَّ العدد والرقم بدوره تجليات مختلفة للوجود أيضاً.

وحدة الوجود:

تنســب هذه النظرية ــ مع أخذ نظرية إعتبارية الماهية بنظر الإعتبار ــ إلى العرفاء. وهم لا يعتمدون الإستدلالات والبراهين العقلية التي يعتمدها الفلاســفة، إنَّما يعدون السبيل الوحيد الذي يمكن الإعتماد عليه هو المكاشفة والشــهود الباطــني. وعن هذا السبيل يُؤمنون صحة نظرياتهم. ولا يهتمون بعــدم تطــابق هذه النظريات مع القواعد العقلية، لأنَّهم يعتقدون أنَّ الكشف والشــهود مرحــلة أعلى من العقل، وعبر هذه المرحلة يمكن تسديد أخطاء العقل. كما هو الحال بالنسبة إلى دور العقل فيما يقع الحس فيه من أخطاء لا حصر لها، حيث يقوم العقل بتصحيحها.

على أي حال يعتمد العرفاء في نظرية وحدة الوجود على هذه الأُسس، ولا يهــتمون فــي تطــابق نظريــتهم مع القواعد العقلية أو الحسية. لكنهم يستخدمون أحياناً القواعد العقلية الفلسفية، للرد على الفلاسفة ونقض نظرياتهم وتأييد نظريتهم.

بــل يردون ميدان الجدل أحياناً بأدلة مفحمة تحرج الفلاسفة. وموضع بحثنا نموذج لهذا الجدل، ولذا طرحنا نظرية العرفاء هنا.

يســتدل العــرفاء عــلى وحدة الوجود عن طريق تساوي الوجود مع الوجــوب الذاتــي، وتســاوي الوجوب الذاتي مع الوحدة من جميع الجهات. ويرجع إستدلال العرفاء في الواقع إلى مقدمتين ونتيجة:

١ ــ الوجود يساوي الوجوب الذاتي.

٢ ــ الوجوب الذاتي يساوي الوحدة من جميع الجهات.

٣ ـ الماهيات الحقيقية (التي أسميناها تجليات مختلفة للواقع الخارجي في الذهن) في عين كونها أموراً إعتبارية ذهنية لا اثر لها

اذاً الوجود مساوٍ للوحدة من جميع الجهات.

لاشك أنَّ كلتا المقدمتين تستدعيان التأمل والفحص العميق. سنشير في نهاية المقالة إلى البحث في المقدمة الأُولى وسنتناولها بالتفصيل في المقالة الثامنة، خصوصاً في المقدمة المسهبة التي حررناها هناك، وسنتناول بالتحقيق المقدمة الثانية في المقالة الرابعة عشرة، حينما نتناول بالبحث ((توحيد واجب الوجود)).

إنَّ أهم نقاط ضعف إستدلال العرفاء سيأتي في المقالة الثامنة، وهو تساوي الوجود مع الوجوب الذاتي. على أنَّ منافذ نقاط ضعف استدلال العرفاء ستتضح ضمن بيان النظرية الثانية والثالثة.

إنَّ احد الأسباب التي أدت بشيخ الإشراق إلى تبني نظرية اعتبارية الوجود هو: إنَّه أراد تهيئة الأرضية للمقدمة الأُولى من إستدلال العرفاء، أي أنَّه وجد الإيمان بأصالة الوجود يحتم الايمان بمساوَاة الوجود للوجوب الذاتي، وحيث إنَّ مساواة الوجود للوجوب الذاتي أمرٌ لا يرتضيه ذهب الى إعتبارية الوجود، لكن أصالة الوجود أمر يتعذر إنكاره. وموضوع مساواة الوجود للوجوب الذاتي له معالجة بطريقة أُخرى، سنطرحها بالتفصيل في مقدمة المقالة الثامنة.

تباين وكثرة الوجودات:

إنَّ نظرية تباين وكثرة الوجودات نظرية يهضمها كل فرد في الوهلة الأُولى. ويرى الحكماء أنَّ العامة من الناس يختارون هذه النظرية بمنظارهم

بالنسبة إلى الخارج فهي مختلفة بعضها مع بعضها الآخر، وقد تقدم إيضاح ذلك. لكن هذا الإختلاف والتباين ينبثق من عالم الخارج، وبما أنَّ الإختلاف

السطحي. وتنسب هذه النظرية عادةً إلى حكماء المشاء ومدرسة أرسطو. لكن هـذه النظرية لـم تطرح بصورتها الراهنة من قبل الحكماء المتقدمين، بل ظهرت بعد طرح نظرية العرفاء، ومن هنا لا يمكن أن نحدد نسبة قديمة لهذه النظرية. تعـثر فـي كـلمات ابن سينا (الذي يُلقب برئيس المشائين) على عبارات تقف موقفاً مناهضا تماماً لهذه النظرية.

اتخذت هذه المسألة صورتها النهائية في ضوء أصالة الوجود، ونظرية أصالة الوجود لم تكن مطروحة من قبل الحكماء المتقدمين، فكيف أمكن نسبة هذه النظرية إلى أولئك الحكماء؟

عـلى اي حـال تقـرر هـذه النظرية أنَّ الملاء الخارجي يتألف من «وجـودات»، وهناك وجودات بعدد أنواع الماهيات، بل هناك وجودات بعدد أفـراد أنواع الماهيات الظاهرة في الذهن. وكل وجود بالذات يباين الوجود الآخر، وليس هناك إمكان للعثور على أي لون من ألوان السنخية والإشتراك بين الوجودات. بل وجه الإشتراك الوحيد هو: إنَّ الذهن ينتزع مفهوماً واحداً «مفهوم الوجود» من بين حقائق الوجود المختلفة، التي ليس بينها اي لون من الوان السنخية والتجانس.

تشتمل هذه النظرية على جانبين:

الاول: إنَّ الوجـود ليس أمراً واحداً من جميع الجهات، وليست هناك كـثرة فـي ذاته (خلافاً للنظرية الاولى).بل هو كثير ومختلف، أي أنَّ عالم الخارج يتألف من وجودات، لا من الوجود.

الثاني: إنَّ هذه الـوجودات الكثيرة متباينة مع بعضها، وليس هناك أي

الخارجي أصيل وعين الواقع الخارجي فسوف لا يكون اعتبارياً وذهنياً.

ونلاحظ من زاوية أخرى أنّ جميع الماهيات وأحكامها وآثارها ترتد

سنخية بينها، (خلافاً للنظرية الثالثة).

اما الدليل على الجانب الاول لهذه النظرية فهو:

رغم أنّ الماهيات التي تظهر في أذهاننا كثيرةً أمور إعتبارية، لكن الكثرة الذهنية تمثل كثرة واقعية خارجية حتما؛ لأنّ الماهيات الذهنية تمثل الوجود الخارجي، فكما يستحيل أن لا يكون هناك واقع خارجي، وأن الذهن يخترع تصوراتٍ عن الواقع الخارجي ـ كما تقدم في المقالة الرابعة ـ كذلك لا يمكن أن يكون الواقع الخارجي أمراً واحداً محضاً، وينتزع الذهن من هذا الأمر الواحد الحقيقي ماهيات كثيرة.

وإذا كان الوجود الذي هو الحقيقة العينية الوحيدة أمراً واحداً محضاً فسوف تكون التصورات الحسية والعقلية المختلفة أمراً جزافياً ووهمياً، إذن؛ فقبول نظرية وحدة الوجود يستلزم تكذيب العقل والحس وإنكار أوضح البديهيات.

أما الدليل على الجانب الثاني فهو بساطة الوجود، إيضاح ذلك: إذا كان هناك بين أمرين أو أكثر وجه مشترك وملاك للوحدة، فمن المحتم أن يكون هناك وجه للتمايز وملاك للكثرة أيضاً؛ إذن فهذا الشيء في الحقيقة مؤلف مما به الاشتراك ومما به الامتياز. على أنّ هذه الفكرة صادقة في الامور المركبة لا الامور البسيطة. لكن الثابت بالبرهان ويؤمن به جميع الحكماء هو أنّ الوجود أمر بسيط، ولا يمكن أن يكون مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز، بل هذه التركيبات من مختصات الماهيات.

إذن؛ لا يمكن أن يكون بين وجود ووجود آخر وجه مشترك، إذن؛

للوجود وواقعية الوجود؛ إذ تضحي الماهية ماهية بواسطة الوجود، ويكون الأثر والحكم اثراً وحكماً بواسطة الوجود، وإلاّ فهو خواء وباطل. وفي

فالحقائق الوجودية البسيطة حقائق مستقلة، وكل منها مباين للآخر، وليس بينها أي لون من السنخية. هذا هو الإستدلال الذي يمكن إقامته على نظرية تباين وكثرة الوجودات.

وهذا الإستدلال سقيم، وستتضح الإجابة عليه عبر بيان النظرية الثالثة، التي هي النظرية الوحيدة العارية عن الاشكال، وتتمتع في نفس الوقت بمزيد من العمق والدقة.

الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة:

الوجود ـ وفق هذه النظرية ـ الذي هو الامر العيني الوحيد والاصيل حقيقة واحدة، ذو درجات ومراتب مختلفة. والماهيات المختلفة والمتكثرة التي تظهر لدى الذهن ليست وهماً وجزافاً، بل تُنتزع من مراتب ودرجات الوجود.

الوجود ليس أمراً واحداً محضاً (وفق الدليل الذي قررناه للنظرية المتقدمة)، بل هناك «وجودات»، أي أنَّ نظرية العرفاء لا يمكن قبولها. لكن هذه الوجودات ليست متباينة، بل هي مراتب لحقيقة واحدة، ولها وجه مشترك وملاك للوحدة.

لكن التوفر على وجه مشترك وملاك للوحدة وإن استلزم التوفر على وجه للامتياز وملاك للكثرة، لكنه لا يستلزم أن يكون وجه الإشتراك مبايناً لوجه الإمتياز؛ لكي يتعارض مع بساطة الوجود، التي هي امر مسلم ويقيني. فما به الإمتياز في الحقائق الوجودية من سنخ ما به الإشتراك، واختلاف

ضوء هذه المقدمات يجب أن نستنتج:

أولاً ـ الماهيات وأحكامها وآثارها الذهنية لا تصدق بالنسبة للوجود وواقع

الوجـــودات بعضـــها مع بعض يرجع إلى شدة وكمال وضعف ونقص هذه الوجـــودات. والشدة والضعف إنما تصدق في مورد درجات الحقيقة الواحدة، ولا تصدق فيما سوى ذلك.

والواقـــع أنَّ إدعـــاء أنصـــار النظرية الثانية: ضرورة إختلاف ما به الإشتراك عما به الإمتياز ينشأ من قياس الوجود على الماهية. وبعبارةٍ أُخرى أنّه ينشأ جراء قياس الواقع العيني على المفاهيم والمعاني الذهنية. بينا يرجع تحـــليل المفـــاهيم إلى ما به الإشتراك وما به الإمتياز وتغايرهما إلى سمات الذهن الخاصة، وهو نتيجة قدرة الذهن على التحليل.

إنَّ ميـــزة الذهـــن تكمن في تحديد الواقع العيني، ويمكن القول ـــ من زاوية من الزوايا ـــ إنَّ الادراك لا يتعدى تحديد الواقع العيني في أفق الذهن. وقـــد كـــررنا مـــراراً أنَّ الدرس الفلسفي للواقع لا يتيسر قبل معرفة الذهن واســـلوبه فـــي صياغة المفاهيم، أي لابد من تشخيص خصوصية الذهن في تعاملـــه مع المفاهيم أوّلاً، لكي يمكننا في ضوء هذا التشخيص التعرف على الحقيقـــة الواقعيـــة. فـــالذهن على أساس خصوصياته يصوغ مفهوم العدم، وينســـب هذا المفهوم إلى الأشياء في عالم الخارج، وتتطابق هذه النسبة مع الواقع ونفس الامر، بينمـــا نعلم أنَّ العدم لا واقع لـــه في عـــالم نفس الامر، إنّمـــا ينـــتزعه الذهن جراء نسبة مرتبة من مراتب الوجود إلى مرتبة أُخرى غيـــر مرتـــبة واقعه، وكما قرر في المتن ((إنَّ العدم في الخارج أمر نسبي، ويظهر جراء نسبة الوجود في ظرف تحققه إلى ظرف آخر)) إذن؛ فالعدم في أُفق الذهن وفي عالم الخارج نحوان ولونان مختلفان.

الوجود، نظير أنَّ الماهية بذاتها أمر كلي، وتصدق على ما لا يتناهى من أفراد فرضية، نظير الإنسان حيث يصدق على كل فرد خارجي وفرضي.

وما دام دور الذهن هو تحديد الواقع ورسم حدود للواقعيات، هذه الحدود التي تظهر في الذهن مستقلة متباينة، تحكمها كثرة حقيقية، فماهيات ومفاهيم الذهن على هذا الحال. قال الحكماء: إنَّ الماهيات هي ملاك الكثرة، وتحكمها «بينونة عزلية»، لكن الواقع العيني في عالمه يتوفر على جميع هذه الأُمور المتباينة بشكلٍ آخر. ويمكن في مقام التشبيه الإستعانة بصورة البحر والأمواج والأشكال التي تظهر على سطحه، فكل شكل من الأشكال التي تظهر على سطح البحر يختلف عن الشكل الآخر، لكن البحر الذي تتجلى فيه هذه الأشكال والأمواج حقيقة واحدة، وفي نفس الوقت تظهر فيه حركات الجزر والمد والسكون والهيجان.

على أي حال نطلق على هذه السمة الوجودية «التشكيك»، وحيث إنَّ هذه السمة من مختصات الوجود، وليس لها مشابه ونظير واقعي نستعين بذكر بعض الأمثلة، التي تقرب تصور (تسانخ ما به الإشتراك وما به الإمتياز):

المثال الأول: نأخذ سلسلة الأعداد، التي تمثل كثرة لا متناهية، لنتعرّف على ما به الإشتراك وما به الإمتياز فيها. فالأعداد من (٢) إلى ما لا نهاية تشترك في العددية، والعدد يعني مجموعة وحدات؛ إذن كل عدد يشترك مع العدد الآخر في كون كل واحد منهما مؤلفاً من وحدات. على أنَّ كل عدد يختلف عن العدد الآخر، ويتمايز عنه؛ إذ من الواضح أنَّ العدد (٤) يختلف عن العدد (٥)، والعدد (٥) يختلف عن العدد (٦) وهكذا... أما ما به الإمتياز في كل عدد فهو ليس مغايراً لما به الإشتراك أي أنهما ليسا من جنسين

بينا الأمر ليس كذلك في الوجود. فهو عين الخارجية و الشخصية، والوجود أساساً لا يصدق على شيء آخر، ولا يحكي عما وراءه، بل وجود كل شيء

مختلفين؛ إذ إمتياز كل عدد عن الآخر يحصل بإضافة وحدة من الوحدات، أي ما هو ملاك العددية وملاك الإشتراك هو ملاك الإختلاف والكثرة والإمتياز بينها.

وعلى أساس هذه الخصوصية تكون الأعداد بالطبع طولية، بعضها مع البعض، وليست عرضية، وكل مرتبة من مراتب الأعداد هي فوق بعضها، وتحت بعضٍ آخر، أي أنَّ أفراد ماهية العدد أفراد طولية لا عرضية؛ ولو كان ما به الإمتياز مغايراً مغايرة سنخية عما به الإشتراك، فليس هناك معنى للأفراد الطولية، بل ليس هناك معنى للكمال والنقص في أفراد النوع الواحد، بل يمكن القول إنَّ الكمال والنقص ليس لهما مصداق في أي مورد.

المثال الثاني: نأخذ مثالاً أقرب، وهو مثال النور القوي والنور الضعيف، فالنور الضعيف والقوي مشتركان في حقيقة النورية، في نفس الوقت الذي يختلفان ويتمايزان فيه. وهذا التمايز في الشدة والضعف، مع أنَّ الشدة والضعف في النور ليس خارجين عن حقيقة النور، أي أنَّ النور لا يشتد أو يضعف جراء إختلاط النور بغيره، فالنور الضعيف ليس مركباً من النور وغيره، والنور الشديد ليس مركباً من النور وغيره، إذن؛ ما به الاشتراك بين النور القوي والنور الضعيف هو النورية ذاتها، وما به الإمتياز هو تراكم وعدم تراكم النور، وتراكم النور ليس أمراً خارجاً عن حقيقة النور.

المثال الثالث: نأخذ مثالاً افضل من الثاني، وأبعد عن الإشكال، وهو مثال الحركة السريعة والبطيئة، فكل من الحركة السريعة والبطيئة حركة، والوجه المشترك بينهما هو الحركة ذاتها، والسريعة تغاير بالضرورة

هو واقعيته وذاته. ونظير أنَّ الماهية الكلية تنحسر عن كليتها وعمومها بضم القيود إليها، كالإنسان والإنسان العالم والإنسان العالم المؤلف،

البطيئة، وما به الامتياز بينهما هو السرعة ذاتها. ولكن حينما نأتي إلى تحليل السرعة نلاحظ: أنَّها ليست مغايرة لجنس الحركة، يعني ليست حرارةً، أو بياضاً، أو شكلاً؛ حيث تلحق الجسم. بل سرعة الحركة تعني زيادة وتراكم الحركة، ومن البديهي أنَّ زيادة الشيء، وإن أختلفت مفهوماً عن الشيء ذاته، ويعدهما الذهن من قبيل الصفة والموصوف، لكنها ليست مصداقاً مغايراً لذات الحركة. ومثال الحركة أقرب التشبيهات لموضوع بحثنا، ويمكن القول إنَّ المثال من جنس المشبه به. وسوف تتضح هذه الحقيقة بجلاء حينما سنبحث في المقالة العاشرة موضوع الحركة.

من هنا فالدليل الذي أُقيم على «تباين الوجودات» إنطلاقاً من أنَّ جهة الإشتراك يلزم أن تغاير جهة الإمتياز دليل خاطئ. وبغض النظر عن عدم سلامة هذا الدليل فهناك أدلة يمكن إقامتها على إبطال فرضية تباين الوجودات. والنظرية الوحيدة التي يمكن قبولها هي النظرية الثالثة. أي النظرية التي أطلقنا عليها الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة «التشكيك الوجودي». وها هي الادلة التي يمكن اقامتها على ذلك:

الدليل الاول: إذا كانت الوجودات حقائق متباينة فسوف ينعدم أي إرتباط واقعي بين الوجودات، لأنَّ الوجودات ـ حسب هذا الفرض ـ أجنبية بعضها عن بعض، ونسبة جميع الوجودات إلى بعضها متساوية في عدم وجود إرتباطٍ بينها، بينا لا شك في وجود ارتباط واقعي ونظام حقيقي بين الوجودات بعضها مع بعض، وأنَّ هناك إرتباطاً بين بعض الوجودات وبعض آخر لا نلحظه بين بعض آخر من الوجودات. فهناك إرتباط علّي ومعلولي

وكلما كثرت القيود ضاقت دائرة المفهوم؛ بينا الأمر ليس كذلك في الوجود؛ لأنّه لا يتصور ضم قيد خارجي للوجود ــ كما تقدم ــ.

بيــن الوجــودات، وهــذا الإرتباط واقعي وليس ذهنياً خارجاً عن وجودات الأشياء، كما سيأتي إيضاح تفصيلي لهذا الموضوع في المقالة التاسعة.

بيــنا يلزم ــ وفق نظرية تباين الوجودات ــ عدم وجود أي نسبة بين هــذه الوجودات؛ إذن تستلزم نظرية تباين الوجودات إنكار العلاقات السببية بين الأشياء إنكاراً قطعياً.

الدليــل الثاني: نقسم الماهيات الى مقولات عشر أو أكثر أو أقل، أي أنّــنا نجــد لــلماهيات وجهــاً مشتركاً أو وجوهاً مشتركة، وكل واحدة من المقولات تمثل مابه الاشتراك لعدد كثير من الأجناس والأنواع، كما يمثل كل جــنس وجه الإشتراك لعددٍ كثير من الأنواع، ويمثل كل نوع وجه الإشتراك لعدد كثير من الأفراد.

رغــم أنَّ الماهيات نتاج الذهن البشري، ورغم أنَّ تصنيف المقولات نتاج فعاليات الذهن، ولا يمكن أن نحسب الواقع العيني قائماً على أساس هذا التصــنيف، لكن تصنيف الماهيات تحت قاسم مشترك (الجنس ــ الأنواع ــ الأفراد)، ودخول كل جنس تحت مقولة من المقولات، ليس وهمياً واعتباطياً، بل له منشأ خارجي وجودي، وإذا كانت الوجودات متباينة تبايناً خالصاً، يلزم أن تكــون جميــع الماهيات متباينة بعضها مع بعض، وأن يكون كل مفهوم وماهية مقولة مستقلة.

وبعبارة أخرى: تمثل كثرة وتمايز الماهيات عن بعضها لوناً من الكثرة فــي عــالم الوجود، وعلى هذا الأساس ذهبنا إلى إبطال نظرية العرفاء في الوحــدة المحضة للوجود. واشتراك واتحاد الماهيات في جنس واحد ومقولة واحدة يمثل أيضاً لوناً من الاشتراك والوحدة في عالم الوجود والواقع.

ونظيـــر تـــركيب الماهية من الذاتي والعرضي، والجوهر والعرض، والجنس والنوع والفصل... وغيرها، حيث تختص بـــه الماهية، ولا يصدق

على أنَّ طراز الإشتراك والإختلاف في الوجودات يختلف عن طراز الإشتراك والإختلاف في الماهيات، لكن الإشتراك والإختلاف في الوجودات يظهر في الذهن بصورةٍ أُخرى على أساس خصوصية الذهن وميزته.

الدليـــل الـــثالث: سيأتي في بحث الحركة أنَّ فرضية أصالة الماهية، وفرضـــية تـــباين الوجودات، تتنافيان مع الحركات الاشتدادية والاستكمالية القائمـــة في الواقع. وحيث إنَّ وقوع الحركة ووقوع الإشتداد والإستكمال في الحـــركة أمـــر قطعي لا يعتريه الشك؛ إذن ففرضية أصالة الماهية وفرضية تباين الوجودات يجب أن نرفع اليد عنهما بشكل تام.

الدليـــل الرابع: لدينا مفهوم واحد عن الوجود في أذهاننا، يصدق على جميـــع الوجـــودات العينية. ومن البديهي أنَّ انطباق مفهوم على مصداق لا يحصل إعتباطاً ودون أساس. أي يجب أن تكون هناك جهة في المصداق يتم عـــلى أساسه تطبيق المفهوم على المصداق، وإلاّ يلزم صدق كل مفهوم على كـــل مصـــداق، أو عدم صدق أي مفهوم على أي مصداق. ومفهوم الوجود مفهـــوم صادق بالضرورة على جميع الوجودات العينية، فلو كان لكل وجود من الوجودات حقيقة مباينة تبايناً مطلقاً مع سائر الوجودات الأُخرى، يلزم أن لا تكـــون هـــناك جهـــة مشتركة يتم على أساسها صدق مفهوم الوجود على مفرداته، بينا يصدق مفهوم الوجود على مفرداته بالضرورة.

إذن؛ فـــي ضوء التحقيق في وحدة وكثرة الواقع العيني تبقى النظرية الوحيدة، التي يمكن الإعتماد عليها هي نظرية «تشكيك الوجود»، حيث يمكن من خلالها تفسير النظام الخارجي العيني للموجودات، وتفسير النظام الذهني

هذا التركيب في الوجود؛ كما لا يتضمن الوجود أي لون من ألوان التركيب الخارجي؛ لأنَّ أي جزء فرضناه للوجود إنّما هو عين الوجود والواقع. وفي ضوء هذه الملاحظة نستنتج: إنَّ الوجود بسيط محض خالص.

للمفاهيم والماهيات أيضاً، فينسجم مع الحس والعقل معاً. وقد أطلقنا على هذه النظرية اسم «الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة»؛ ويسوّغ لنا هذه التسمية أنَّ ملاك الكثرة ليس خارجاً عن ملاك الوحدة، وملاك الوحدة ليس خارجاً عن ملاك الكثرة. فحقيقة الوجود على أساس هذه النظرية واحد شخصي وكثير شخصي أيضاً، فإذا نظرنا إلى محض الحقيقة السارية في جميع المراتب فهي واحد بالشخص، وإذا نظرنا إلى المراتب والدرجات فهي كثير بالشخص.

❁ ❁ ❁

ذكرت إثنتا عشرة مسألة في هذه المقالة تحت عنوان مسائل الوجود، وقد أوضحنا بشكل كامل سبع مسائل منها. والمسألتان المتقدمتان تحتلان أهمية أساسية في تحديد مصير الفلسفة لا ترقى اليها أي نظرية أُخرى، أعني مسألتي أصالة الوجود، وتشكيك الوجود. وأهمية المسائل الأُخرى تنشأ جرّاء تمهيدها لهاتين المسألتين، والمسائل الأُخرى هي: (بداهة الوجود ــ الوجود والماهية ــ مغايرة مفهوم الوجود لمفهوم الماهية ــ الإشتراك المعنوي لمفهوم الوجود ــ حقيقة الوجود لا تعلم بالعلم الحصولي).

بقيت خمس مسائل من المسائل الإثنتي عشرة، وهي عبارة عن:

١ ــ الخواص الذهنية للوجود لا تنطبق على الماهيات.

٢ ــ الخواص الخارجية للماهيات من حظ الوجود، وتظهر في عالم الوجود بشكل مغاير لظهورها في الذهن.

ثانياً ـ إنَّ حقائق الماهيات المختلفة وخواصها وآثارها الخارجية، وإن كانت ترتد حقيقةً إلى الوجود وفي الوجود، لكنها تتخذ شكلاً آخر في مرحلة الواقع. مثلاً تحرق النار الخشب، ويبدّل الإنسان التفاح إلى دم،

---

٣ ـ الموجود لا يعدم على الإطلاق.

٤ ـ تحقق العدم في عالم الخارج أمر نسبي.

٥ ـ مطلق الوجود لا يقبل الزوال والعدم.

القارئ المحترم الخبير واقف على ما لهذه المسائل الخمس من اهمية في عالم الفلسفة. فهي بمثابة النتيجة للمسألتين الأساسيتين (أصالة الوجود ـ تشكيك الوجود)، وعلى وجه الخصوص مسألة أصالة الوجود؛ فالمسائل الإثنتا عشرة في الواقع تنقسم إلى ماهي تمهيد ومقدمة لبحث أصالة الوجود، وإلى ماهي نتيجة لهذا البحث. وفي هذا المقطع من البحث نكتفي في إيضاح المسائل الخمس الأخيرة بما جاء في المتن، مضافاً الى ما أوضحناه ضمن مسألة تشكيك الوجود بشأن طراز صياغة المفهوم الذهني، والإختلاف الحاصل بين المفاهيم ومصاديقها، جرّاء خصوصية الذهن.

هذا مضافاً إلى ما سيأتي من أفكار تساهم في إيضاح هذه المسائل في المقالات الثامنة والتاسعة والعاشرة. خصوصاً في مقدمة المقالة الثامنة، التي تبحث عن الضرورة والإمكان، فسوف نتناول بالبحث تفصيلا المسألتين الأساسيتين من هذه المسائل الخمس، أي «الموجود لا يعدم» و «تحقق العدم في الخارج أمر نسبي». ومن هنا نغمض النظر مؤقتاً عن البحث في هذه المسائل، بغية تجنب تكرار ما سيأتي من أفكار في المقالات القادمة.

إنّما ينبغي هنا تأكيد التذكير بأنّ مفتاح معالجة هذه المسائل وبعض المسائل

ولكــن إذا أغمضنا النظر عن هذه الماهيات ورجعنا إلى متن واقع الوجود نجــد أنَّ الواقعــة لا تســلب واقعة أُخرى واقعيتها أو تغير واقعيتها؛ لأنَّ الواقعيــة لا تســلب عــن نفسها، وليس هناك شيء آخر غير الواقع لكي يتحول إليه.

الفلســفية الهامة الأُخرى هو البحث في «أصالة الوجود واعتبارية الماهية». فهذه المسألة تغير نظام الفلسفة العام، وتساهم في معالجة مشكلات كثيرة.

وعــلى القارئ المحترم أن يهيئ ذهنه لفهم وهضم هذه المسألة، وأن يــتدبر فــي مقدماتها ونتائجها. وسوف نعمد في المقالات القادمة أيضاً الى تقريــر وايضــاح هذه المسألة في كل مناسبة نتوفر عليها؛ بغية إنارة ذهن القــرّاء المحترمين. ونحن على يقين بأنَّ الجهد المبذول في فهم وهضم هذه المســألة ــ مهما ازداد ــ أمر مطلوب. فرائد هذه المسألة «صدر المتألهين» قــد كرر في كتبه التذكير بهذه النظرية، وطرح مضمونها وأدلتها في أبواب مختــلفة بأشــكالٍ مختلفة. وقد جاء في تعليقاته على حكمة الإشراق، بعد أن أســهب بالــبحث حــول هــذه النظرية: «لقد بسطنا البحث في أطراف هذا الموضــوع (رغــم أنَّ ما لم نقله أكثر مما قلناه)؛ لأنَّ هذه المسألة الشريفة المتعالية غامضة، وأهم المقاصد وأشرفها هي أن يُبذل السعي في تحصيلها». ثم يتمثل ببيت شعر عربي:

لئن كان هذا الدمع يجري صبابةً ... عــلى غير ليلى فهو دمــع مضيع

لقــد اتضح للقارئ المحترم في ضوء ما تقدم أنَّ مسألة أصالة الوجود ذات زاويــة نفسية وذات زاوية فلسفية أيضاً؛ لأنَّها ذات طابع عيني وطابع ذهني معاً، فــهي تبحث بشأن الواقع العيني من زواية، وتبحث من زاويــة

ثالثاً ــ رغم أنَّ الأشياء الواقعية (الماهيات الموجودة) بذاتها مغايرة لواقعيــة الوجــود، ونسبتها للواقعية وارتفاعها (الوجود والعدم) على حدٍ سواء، ويمكن أن تتصف بإحدى الصفتين (الوجود أو العدم) فنقول: الإنسان

أُخرى بشأن قوة العقل والإدراك وكيفية تحليل وانتزاع الذهن.

كــررنا القــول إنَّ الدرس الفلسفي للواقع لا يتيسر قبل معرفة الذهن، وكيفية صياغته للمفاهيم، وما لم نتعرف على الذهن من هذه الناحية لا يمكن أن نتوفر على الفلسفة. وعلم النفس الحديث ــ في حدود ما اطلعنا عليه من أبحاثه ــ رغم التطورات القيمة، التي وصل اليها في فروعه المختلفة، قاصر وضــعيف فيما أسميناه حقل علم النفس الفلسفي؛ وسر هذا الموضوع واضح وهــو أنَّ المنهج الذي يفيد منه علم النفس في فروعه المختلفة لا يقع موضع الإفادة فيما نحن فيه. بل يجب هنا إتباع منهج وطراز تحليلي آخر.

ويجــد القــارئ المحترم نموذجه في هذه المقالة. على أنَّ علم النفس الفلسفي لا يقتصر على مسائل الوجود، بل يشمل سائر الأقسام أيضاً، ويتضح دوره في كل قسم عند موضعه المناسب.

❁ ❁ ❁

ليــس بعيــداً عن السياق أن نلقي في خاتمة هذه المقالة نظرة تأريخية عــلى أبحــاث الوجــود. لــم تألف الدراسات الفلسفية القديمة تناول الجانب الــتأريخي لقضــايا الفلسفة، فتعرض مصادر ظهور النظريات، والتطورات الــتي طرأت عليها في المراحل المختلفة، خصوصاً في الدراسات الشرقية، حيث أُغفل هذا الجانب بشكلٍ تام. ولا ينحصر هذا الأمر في الفلسفة، بل

موجود، والإنسان غير موجود، لكن واقع الوجود ذاته لا يقبل العدم بالذات، فهو لا يتصف بنقيضه أبداً. أي أنَّ الوجود لا يصير عدماً (مع حفظ الوحدة في جميع شروطها).

يشمل سائر أقسام العلوم من المنطق والطب والرياضيات والآداب والفقه والأُصول والحديث أيضاً. فعلماء الشرق يعكفون في دراسة أي فن على الجوانب النظرية، ويغفلون الجوانب التاريخية في أبحاثهم.

من هنا تطرح النظريات في كتبها المقررة، ولكن لا يعرف صاحب النظرية، ومَنْ قام بتطويرها وإكمالها. وإذا تعرضوا لذكر الإسم في سياق البحث فلا يعود ذلك إلى تركيزهم على دراسة مبدأ ونشوء ونمو الفكر، بل لغاياتٍ أُخرى لا تخفى على المطلعين. ومن ثمَّ لا يتضح تاريخ حياة العلوم والفنون.

أما في التطورات الاوربية الحديثة فقد ركز الباحثون على قراءة تاريخ حياة العلوم والفنون، هذه القراءة الحيوية المفيدة. فمضافاً إلى تأليف الدراسات المستقلة في هذا الموضوع يعكف الباحثون في صلب الدراسات العلمية، وحتى الكتب الدراسية المقررة، على إيضاح نسبة الأفكار إلى مبدعيها، وتحديد الرواد الذين ساهموا في إكمال وتشييد دعائم الأفكار.

إنَّ اغفال الجوانب التاريخية للأفكار أفضى إلى غفلة المختصين وجهلهم في هذا الميدان، ووقوعهم أحياناً في أخطاء جسيمة؛ مثلاً: إذا راجع أحدنا كتب الفلسفة، كشرح منظومة الحكيم السبزواري وغيرها، واهتم بقراءة مسائل الوجود فسوف يحسب أنَّ مسألة أصالة الوجود طرحت منذ الفين وأربعمائة سنة، أي حينما تأسس مذهب المشّاء ومذهب الإشراق، فتبنى المشائيون أصالة الوجود، وتبنى الإشراقيون أصالة الماهية، ويحسب أيضاً

عـــلى أنّنا لا نقصد أنَّ شيئاً ما يوجد يوماً ولا يعدم بعد ذلك، فحوادث العالم مليئة بذلك. بل نقصد أنَّ الشيء، الذي توفر على واقعية الوجود تحت ظل شروط معينة، يستحيل مع حفظ الشـــروط أن يصبح عدماً. مثلاً: شجرة

أنَّ مســـألة الوحدة والكثرة طرحت منذ ذلك الوقت في صورتها الراهنة، أي على أساس أصالة الوجود، فتبنى المشاء نظرية الكثرة، وذهب حكماء إيران القدامى الى القول بتشكيك الوجود؛ بينا حينما يراجع الإنسان كتب الفلسفة منذ أربعة قرون وما قبلها فسوف لا يجد ذكراً لأصالة الماهية، وحينما يعثر في بعض الدراسات منذ مرحلة ابن سينا وما بعدها على فكرة إعتبارية الوجود، وأنّـــه من المعقولات الثانية فهو أمر لا يرتبط ببحث أصالة الوجود واصالة الماهيـــة، كمـــا سيتضـــح ذلك قريباً. ولم تتناول المراحل السابقة على هذه المرحلة حتى هذا الموضوع أيضاً.

لقـــد كانت مسائل الوجود في المراحل الاولى لترجمـــة الفلسفة مـــن اليونانيـــة إلى العـــربية محدودة جداً، ولم تطرح المسائل الأساسية فيها. ولا تعثر في «ماوراء الطبيعة» لأرسطو، الذي يُعد المنبع الأساس للفلسفة الأُولى إلاّ عـــلى مســـألة الإشـــتراك المعنوي أو اللفظي للوجود، من بين مجموع المسائل المعروفة اليوم.

طـــرحت مسألة مغايرة الوجود للماهية في رسائل أبي نصر الفارابي، هـــذه المســـألة المعـــروفة بـــ«زيادة الوجود على الماهية». ويبدو أنَّ بحث الحكماء لزيادة الوجود على الماهية جاء رد فعل على مذهب بعض المتكلمين بشأن عينية الوجود للماهية. وقد أفضى البحث في زيادة الوجود على الماهية الى ظهور بحث أصالة الوجود أو الماهية أيضاً.

الصفصاف فإذا أخذنا شجرة معينة منها في زمان معين قد وجدت واخضرت فلا يمكن إفتراض أن تكون معدومة في ذلك المقطع الزماني مع حفظ بقية الشـــروط. كما يمكن تطبيق هذه الفكرة على الحوادث الماضية، فنحن نقول بلا تردد إنَّ الحوادث التي وقعت بالامس لا يمكن تغييرها أو نقلها من محلها.

تنســب عيــنية الوجود للماهية إلى إبي الحسن البصري وأبي الحسن الأشــعري مــن المتكلمين، وخصوصاً الأخير. إنَّ ما تحت أيدينا من كتب الاشــعري لا يتيح لنا تمحيص صحة هذه النسبة، لكن القاضي عضد الدين الإيجي يدّعي أنَّ هذه النسبة غير صحيحة، إنّما اختلف الأشعري مع الحكماء في مسألة الوجود الذهني، حيث ادّعى أنَّ عين ماهيات الأشياء لا تحصل في الذهــن، خلافاً لنظرية الحكماء، إذن فليس هناك في الذهن ماهية؛ لكي يقرر مغايرتها للوجود.

على أي حال سواء أ صحت نسبة النظرية إلى الأشعري أم لم تصح، فقــد جاء بحث الحكماء حول زيادة الوجود على الماهية في الذهن ردة فعل على البحوث الكلامية، التي ذهبت إلى عينية الوجود للماهية في عالم الذهن.

أفضى البحث في هذا الموضوع الى طرح مسألة أُخــرى؛ فبعد ثبوت أنَّ الوجــود في عالم الذهن ليس جزءاً من الماهية، وليس عينها، بل مغاير وزائد عليها، وبعبارة أُخرى عارض على الماهية، طرح الإستفهام التالي: ما هــو الحال في عالم الخارج؟ فهل الوجود في عالم الخارج زائد على الماهية أيضــاً أم أنَّــه عين الماهية في عالم الخارج؟ أجاب الحكماء بأنَّ الوجود في عالم الخارج عين الماهية، ولا يمكن تغاير الوجود والماهية في عالم الخارج. ثم طرح استفهام آخر: كيف يمكن أن يكون الأمران اللذان هما متغايران في

مـــن هنا ينبغي أن نستنتج أنَّ تحقق العدم في الخارج أمر نسبي، أي جراء نسبة وجود متحقق في ظرف معين إلى ظرف آخر يتحقق العدم. مثلاً لا يمكنـــنا القـــول: ((إنَّ (س) الموجـــود بالأمس غير موجود أمس))، ولكن يمكنـــنا القول: ((إنَّ (س) الموجود بالأمس غير موجود غداً)) أو ((إنّ (س) الموجود في هذه الغرفة غير موجود في الغرفة الاخرى)).

عالم الذهن، وليس أي منهما جزءاً أو عيناً للآخر، متحدين في عالم الخارج، وأحدهما عين الآخر؟

وفـــي الإجابـــة على هذا الإستفهام طرح بحث إنتزاعية الوجود، وإنَّ الوجـــود مـــن المعقـــولات الـــثانية، وطرحت الادلة على أنَّ الوجود مفهوم انـــتزاعي، وإنَّ المفـــاهيم الإنـــتزاعية ليس لها ما بازاء خارجي غير منشأ إنتزاعها، وفي هذه المرحلة طرحت قضية إنتزاعية الوجود واعتباريته. لقد أقـــام شـــيخ الإشراق في حكمة الإشراق أدلة كثيرة على أنَّ الوجود مفهوم إعتباري وانتزاعي. على أنَّ شيخ الإشراق ــ كما تقدم ــ طرح هذا البحث تحت عنوان زيادة الوجود على الماهية في عالم الخارج، وليس تحت عنوان أصالة الوجود وأصالة الماهية. فالبحث في هذه المرحلة لا يزال دائراً حول أنَّ الوجود في عالم الخارج ليس أمراً مضافاً الى الماهية؛ لأنَّه أمر إعتباري.

وكـــان التصـــور السائد آنذاك هو أنَّ القول بعدم إعتبارية وانتزاعية الوجـــود يســـتلزم زيـــادة الوجود على الماهية في عالم الخارج، أي أنَّ هذه المسألة لم تطرح ولم تفهم آنذاك على أساس دوران الأمر بين أصالة الماهية وأصالة الوجود.

ثم اتخذ البحث في مرحلة لاحقة طابعاً أكثر دقة، وهي مرحلة محمـــد

إيضاح:

للعالِم الشهير لافوازييه فرضية تقول: ((الموجود لا يعدم والمعدوم لا يوجـــد)). وهـــذه الفرضية تختلف مفهوماً عن النظرية التي تقدمت؛ إذ أفاد لافوازييه فـــرضيته مـــن الأبحاث المادية، وهو يمارس بحثه فـــي العلـــوم

باقر الداماد المتوفي عام ١٠٤٠هـــ.

طرحت الملازمة ــ في مرحلة الداماد ــ بشكل آخر: إذا كان الوجود أمـــراً حقيقيـــاً، وليـــس اعتباريا لا يلزم منه زيادة الوجود على الماهية في الخارج، بل يلزم منه أن تكون الماهية أمراً ذهنياً اعتبارياً. وفي هذه المرحلة طـــرحت إشـــكالية أصالة الوجود أو الماهية بشكل فني، كما هو قائم اليوم. وتبـــنى المحقق الداماد ذاته نظرية أصالة الماهية، ودافع عن أصالة الماهية فـــي عـــالم التحقق والجعل ــ كما يسميه ـــ. ثم جاءت مرحلة تلميذه صدر المتألهين، فتبنى في مطلع حياته الفكرية نظرية أُستاذه، لكنه آمن في مرحلة لاحقة بعدم إمكانية قبول نظرية أصالة الماهية. وانتهى إلى أنَّ أصالة الوجود هـــي الـــنظرية الـــتي يمكن الدفاع عنها واقامة البراهين عليها، مضافاً الى معالجة المشكلات الفلسفية الكبرى على أساسها.

أقـــام صـــدر المـــتألهين براهينَ كثيرة على نظرية أصالة الوجود. ثم أضحت هذه النظرية مسلمة يقينية لا تقبل الشك، ولعبت دوراً كبيراً في تغيير مصير الفلسفة، بحكم مالها من أهمية.

إتضح إذن أنَّ بحث الاشتراك المعنوي للوجود هو البحث الوحيد الذي طـــرحه أرســـطو فـــي ((ما بعد الطبيعة))، ثم طرح في القرن الثالث والرابع الهجري مقابل مذاهب المتكلمين بحث زيادة الوجود على الماهية، ثم طـــرح

المادية، والمادة موضوع هذه العلوم. ومن ثم اعتبر المادة مساوية للوجود. واتجه لتفسير جميع الإختلافات الخارجية صوب تحليل وتجزئة الأجسام من الزاوية المادية، وبحكم الوحدة النوعية للمادة أشارت تحليلاته العلمية بالضرورة إلى وحدة المادة في جميع موارد الإختلاف. ومن هنا

بعد ذلك البحث حول أنَّ الوجود الذاتي ليس بماهية، أي ليس جزءاً للماهية (وقد بحث هذا الموضوع ابن سينا). ثم انصبت الأنظار على موضوع عينية ومغايرة الوجود للماهية في عالم الخارج (وتستفاد هذه الظاهرة عبر كلمات ابن سينا أيضاً). ثم طرح البحث في اعتبارية وانتزاعية الوجود، دون الإلتفات إلى الملازمة بين اعتبارية الوجود وأصالة الماهية، وبين اعتبارية الماهية وأصالة الوجود (كما يستفاد ذلك من بحوث شيخ الإشراق). ثم طرح بشكلٍ فني في مرحلة المحقق الداماد البحث عن أصالة الوجود وأصالة الماهية، وأضحت نظرية أصالة الوجود نظرية يقينية مسلمة بواسطة صدر المتألهين.

لقد اندهش صدر المتألهين اندهاشاً شديداً مما طرحه شيخ الإشراق، فهو يذهب إلى أصالة الماهية واعتبارية الوجود من جهة، ومن جهة أُخرى يطرح أفكاراً تحت عنوان «النور» لا علاقة لها مع أصالة الماهية، ولا تنسجم معها. بل ما طرحه حول حقيقة النور من أفكار هي عين ما يمكن لفيلسوف مؤمن باصالة الوجود أن يطرحه بشأن حقيقة الوجود.

لكن الإنصاف هو: إنّ قراءة التحولات التي طرأت على البحث في مسائل الوجود، وكيفية تكاملها، يرفع بشكل طبيعي هذه الدهشة والتعجب، إذ المفهوم الذي قصده شيخ الإشراق من انتزاعية الوجود يختلف عما يقصد من

أرجع جميع الإختلافات إلى اختلاف تركيبات المادة، فوجد نوعاً واحداً في جميع الموارد «وحدة المادة»، وعلى هذا الأساس أقام فرضيته. إذن؛ فمفهوم فرضيته سيكون: كل مادة اتت بصورة معينة بحكم تركيب خاص سوف تبقى بعد انحلال التركيب.

فاذا قلنا: هذه شجرة الصفصاف الموجودة اليوم لا تعدم. سوف يكون مفهوم هذه المقولة ـ في ضوء فرضية لافوازييه ـ مايلي: إنَّ مادة معينة

أصالة الماهية، كما أنَّ الأفكار التي طرحها شيخ الاشراق، تبعاً لأسلافه، بشأن حقيقة النور تختلف عما يقصده الفيلسوف المؤمن بأصالة الوجود، وإنَّ الماهيات اعتبارات ذهنية.

على كل حال فمن المسلم أنَّ مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية، بالشكل القائم اليوم لم تكن مطروحة لدى الحكماء المتقدمين. فلو أغمضنا النظر عما ينسبه المتأخرون، وحملناه على عدم الالتفات إلى تاريخ تطور المعرفة، وراجعنا بانفسنا متون كتب الحكماء، وقارنا بين دراساتهم عبر مراحلها المختلفة فسوف تتضح الحقيقة المتقدمة بجلاء.

ينسب متأخرو الحكماء بشكلٍ قطعي نظرية أصالة الوجود إلى المشائين؛ ولو كان المشاءون قائلين منذ القدم بمثل هذه النظرية فكان على ابن سينا الملقب برئيس المشائين أن يصرح بهذه النظرية، أو ينقلها على الأقل، بينا ينسب كل باحثٍ لابن سينا نظريةً في هذا المجال. يقول صاحب المواقف في مسألة زيادة الوجود على الماهية، حيث يطرح فكرة انتزاعية الوجود: «فصرح ابن سينا في الشفاء أنَّه من المعقولات الثانية، فليس له ما بازاء في الخارج الا منشأ انتزاعه وهي الماهيات، وهي معقولات اوليّة».

فـــي ظل شروط معينة اتخذت صورة شجرة الصفصاف، إذن؛ فبعد انحلال تــركيب الشـــجرة تــبقى المادة ولا تعدم. لكن الفيلسوف يفهم هذا المثال كالتالي: ((إنّ شجرة الصفصاف بوجودها في ظل شروط معينة إحتلت موقعاً من الزمان (اليوم)، وبعدم الشروط سوف لا تحتل هذا الموقع)).

وهـــناك نظرية علمية أُخرى تكمل هذه الفرضية، حيث تقرّر: ((كل حادثـــة تقـــع فـــي عالم الوجود لا تفنى إطلاقا)). وفي ضوء البيان المتقدم يصبح مفهوم هذه النظرية هو: حيث إنَّ لكل فعل رد فعل، ورد الفعل ذاتـــه

ويقول في بحث بداهة الوجود: ((والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه بـــالعدم وانـــه من المعقولات الثانية، التي لا وجود لها في الخارج، وما لا وجود له فهو معدوم، إذ لا واسطة)).

ولو كان المشائون قائلين بأصالة الوجود، وقد طرحوا نظريتهم بشكل فـــني، فلا يمكن أن يستنبط صاحب المواقف أنَّ جميع الحكماء يذهبون إلى انتزاعية الوجود، بل صدر المتألهين نفسه يقول في الأسفار:

((وإني قد كنت شديد الذب في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى أنّ هدانـــي ربـــي وانكشـــف لي انكشافاً بيناً أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين))

وقـــد تابع صدر المتألهين بعد ذهابه إلى نظرية أصالة الوجود منهجه الســـابق في الدفاع بشدة عن القدماء. وذهب إلى أنّهم جميعاً مؤمنون بأصالة الوجود، ويستشهد ببعض كلماتهم التي يشم منها القول بأصالة الوجود. وهذا بذاته دليل واضح على ما قلناه؛ إذ لو كانت مسألة أصالة الوجود نظير بعض المسائل الأُخرى، التي طرحت لدى القدماء لم يتمكن صدر المتألهين، وهـــو

فعــل، ولـــــه رد فعــل آخر، وهكذا... فعبر التحويل العكسي يمكن الوصـــول إلى الحادثـــة الاولى، أي الحادثـــة المشـــابه للحادثة المنصرمة (لاعينها)، وإلاّ فالشروط الزمانية والمكانية لكل حادثة يجب أن تلغى، وفي هـــذه الحالـــة يـــلغى ناموس العلية، وينتهي نظام الخارج والذهن. هذا هو الإيضاح الذي يمكن للفلسفة أن تطرحه فحسب.

يبـــنى نظريتين متضادتين، من العثور في زمانين على نظريتين متضادتين، وينسبهما إلى الحكماء.

عـــلى أي حـــال فمـــن المقطوع به أنَّ مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية، ومسألة الوحدة والكثرة، لم تطرحا كمسألتين واضحتين في حدودهما ومقدماتهمـــا ونتائجهما لدى القدماء. إنّما هناك بعض عبارات الحكماء، التي يمكن وضع اليد عليها، ككلمات ابن سينا ونصير الدين الطوسي توحي بفكرة أصـــالة الوجـــود. لكن ملاحظة سائر نظرياتهم في المسائل الأُخرى توضح بجـــلاء أنَّ هـــؤلاء لـــم يلتفتوا لجميع المقدمات والنتائج المترتبة على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

تنبغي الإشارة هنا إلى أنَّ العرفاء على طول تاريخ البحث في الوجود ســـلكوا طريقاً آخر في بحثهم عن الوجود. فالعرفاء لا ينظرون إلى الوجود كمفهـــوم اعتـــباري انتزاعي، بل الوجود هو الحقيقة الوحيدة لديهم. على أنَّ كـــلام العـــرفاء يقوم على أسسٍ أُخرى تنطلق من الكشف والشهود، أي أنَّ العـــرفاء لم يكن لديهم بحث عقلي تحت عنوان أصالة الوجود أو الماهية، بل كـــانت لهم كلمات تنسجم مع نظرية أصالة الوجود. إنّما استلهم صدر الدين الشيرازي (الذاهب إلى نظرية أصالة الوجود، والذي أقـــام عليها البـــراهين

ولكـــن اذا كان هناك من يقول إنَّ مادة أي مركب من المادة والصورة تبقى حـــتى بعـــد انحلال المركب، وإنّ كل حادثة حصلت تحت ظل شروط مكانية وزمانيـــة معيـــنة تبقى موجودة حتى بعد تغير الشروط، فمثل هذا الشخص عـــليه أن يقـــرَّ بـــأنّ كل شيء هو كل شيء، وليس للفلسفة كلام مع هذا الطـــراز مـــن المفكـــرين، بـــل تعـــده أوطأ من السوفسطائي الحقيقي، إذ السوفســـطائي يميز بين الأفكار على الأقل، بينا لا يتمتع هذا الشخص حتّى بهـــذه الصفة. فاذا طلب مثل هذا الشخص ماءً فجوابه ركوب الفرس، وإذا طلب خبزاً فجوابه الهرولة؛ لأنَّ كل شيء مساوٍ لكل شيء.

الفلسفية والعقلية) نظريات العرفاء؛ فهو الذي عثر على اساس عقلي وفلسفي لـــنظرية العرفاء. كما أسس أُسساً عقلية وفلسفية في كثيرٍ من المواضيعِ تؤيد نظريات العرفاء.

من هنا فلا يمكن إعتبار صدر المتألهين مبتكر نظرية أصالة الوجود، إنّمـــا هو الشخص الأول الذي أعطى لهذه النظرية طابعاً يقينياً فلسفياً، وعثر على مبادئها، وأفاد من نتائجها في حدود كبيرة.

إتضـــح فـــي ضـــوء مجموع ما تقدم أنَّ مسائل الوجود، وخصوصاً المســـألتين الأساســـيتين «مسألة أصالة الوجود، وتشكيك الوجود» تتكئ على نظـــرية العـــرفاء مـــن جهة، ومن جهة أُخرى تتكئ على مقارعة نظريات المتكلمين، أكثر من إعتمادها على نظريات الفلسفة اليونانية القديمة.

إنتهيـــنا حتى الآن من قراءة تاريخية مختصرة لتطور أبحاث الوجود. وإذا أردنـــا لهـــذه القـــراءة أن تكون دقيقة وموثقة بأقوال الفلاسفة على مر العصور فسوف يكون البحث طويلاً جداً. وأنا عازم على إنجاز دراسة تحت

رابعـاً ــ في ضوء النتيجة الثالثة يصبح مطلق واقع الوجود ــ على أي فرض ــ لا يقبل العدم، أي أنَّ حقيقة الوجود ضرورية الوجود. على أنَّ التأمل في هذه النظرية يطرح الإستفهام التالي:

هــل الضــرورة خصوصــية ذاتيــة للوجود أم تأتيه من محل آخر؟ وللحصــول على الإجابة التفصيلية على هذا الإستفهام ينبغي إنتظار المقالة القادمة.

النظريات التي ثبتت عبر هذه المقالة:

١ ــ نثبت واقعية الوجود لكل الأشياء بمعنى واحد.

عــنوان ((تطــور المــنطق والفلسفة في الإسلام)) لأُتابع فيها أبحاث الفلسفة والمــنطق كــلاً على انفراد، واحدد ما هو ميراث يوناني، وما جاء إضافة عــليه. ضمن تقويم فلسفي للنظريات. وقد أنجزت مقدمات هذا المشروع إلى حــدٍ كــبير، وانــتهيت من تدوين معلومات مفيدة في هذا المجال. وما تقدم عرضــه باختصار حول تطور مسائل الوجود نموذج لما أنوي إنجازه. وأنا على يقين بأنَّ دراسة هذا الموضوع الجديد تكشف عن حقائق كثيرة.

ونشير أخيراً إلى بعض الأفكــار المرتبطة بهذا المــوضوع، والتي لا مجال لتفصيل البحث حولها هنا. كموضوع نسبة نظرية تشكيك الوجود إلى حكمــاء إيــران القــدامى ((الفهلويين)). وكنسبة هذه النظرية إلى الإفلاطونية المحدثــة، وعــلى وجه التحديد إلى إفلوطين بالذات. وكدراسة وتحليل بحثٍ جديد طرح في أُوربا تحت اسم ((الوجودية))، حيث يوسم بأصالة الوجود. آملاً التوفيق لدراسة هذه المواضيع في مجالٍ آخر.

٢ ـ مفهوم الواقع مغاير لمفهوم كل واحد من الموجودات الواقعية.

٣ ـ ننتزع من الواقعيات الخارجية مفهومين مختلفين: الوجود، والماهية.

٤ ـ الأصالة في عالم الخارج حظ الوجود، والماهية اعتبارية ذهنية.

٥ ـ لا نستطيع إدراك حقيقة الوجود، أي بالواسطة.

٦ ـ واقعية الوجود معلومة بالذات.

٧ ـ الوجود حقيقة تشكيكية.

٨ ـ الخواص الذهنية للماهيات لا تصدق على الوجود.

٩ ـ الخواص الخارجية للماهيات ترتد إلى الوجود، لكنها تظهر في عالمه بنحو آخر.

١٠ ـ الموجود لا يعدم على أي حال.

١١ ـ تحقق العدم في الخارج أمر نسبي.

١٢ ـ مطلق الوجود لا يقبل الزوال والعدم.



المقالة الثامنة

الضرورة والإمكان

المقدمة

يطرحُ الفلاسفة على طول تاريخ الحكمة هذه الإشكالية: هل نظام العالم نظــام ضـــروري ووجوبي؟ أي: هل ما يوجد في هذا العالم من موجودات يوجد بحكم الضرورة ولايمكن أن لايوجد، أم أنَّ ما يوجد في مرتبة وظرف خاص لا مانع من أن لا يوجد، وليست هناك ايُ ضرورة ووجوب في البين؟ وإذا كان نظام العالم نظاماً وجوبياً وضرورياً فمن أين تنشأ هذه الضرورة؟

إنَّ الــبحث فــي طبيعة نظام الوجود، وهل هو نظام ضروريٍ أو لا؟ أنتج بحثاً خاصا في الفلسفة يتفرعُ إلى مجموعة أبحاث تحت عنوان «البحث في المواد العقلية الثلاث» حيث يتناول البحث في أطراف الوجوب والإمكان والإمتــناع. وقــد تناول البحثُ هذه المواد العقلية الثلاث من زوايا مختلفة، وطُــرِحتْ فــي هذا المجال بحوث كثيرة. لكنَّ هناك بحوثاً مفيدة ومهمة لم تطرح في هذا المجال. وسوف نعكف على بيان بعض هذه البحوث المرتبطة بشكل مباشر مع موضوع هذه المقالة، ونغمضُ النظر عمّا سواها.

تــناولَ متن هذه المقالة البحثَ في الضرورة والإمكان بطريقة خاصة بـــه، وهذه الطريقة رغم اعتمادها على مسلّمات تم بحثها في المقالة السابعة، وهـــي موضـــع إتفاق كافة أتباع الحكمة المتعالية، لكن نهج هذه المقالة في استنباط أحكام الضرورة والإمكان في ضوء أبحاث الوجود، وخصوصا بحث اصـــالة الوجـــود، نهج غير مألوف وتختص به هذه المقالة. مضافا إلى أنَّ

الأفكار المطروحة في هذه المقالة مختزلة جدا؛ ومن هنا يمكن أن يكون نهج وطـريقة البحث في قضايا الضرورة والإمكان في هذه المقالة غريباً، وغير مفهوم حتى لدى المطّلعين على هذه البحوث.

من هنا سوف نتناول في هذه المقدمة مجموعة القضايا والافكار، التي اتخذتها المقالة مسلّمات، وأشارت اليها باختصار في المتن، مضافا إلى تناول بعـض الأفكـار الضرورية الأخرى، وسنشفع ذلك بايضاحات مختصرة في هوامـش المقالة ذاتها، وبهذا سوف تتضح بجلاء الأفكار المطروحة في متن هذه المقالة.

تشتمل هذه المقدمة على الفقرات التالية: ـ

١ ـ مفهوم الضرورة والإمكان.

٢ ـ الضرورة والإمكان مفهومان عقليان وليسا حسيين.

٣ ـ هل ينتمي بحث ضرورة نظام الوجود أو عدم ضرورته إلى حقل الأبحاث العلمية، أم ينتمي إلى حقل الأبحاث الفلسفية؟.

٤ ـ منشأ الضرورة والإمكان.

٥ ـ قانون العلية والمعلولية.

٦ ـ العلة تعطي المعلول الضرورة «الجبر العلّي».

٧ ـ حاجة المعلول إلى العلة في البقاء.

٨ ـ الضرورة بالذات وبالغير.

٩ ـ الضرورة الذاتية المنطقية والضرورة الذاتية الفلسفية.

١٠ ـ تفسير نظام الوجود.

١١ ـ أصالة الوجود والضرورة والإمكان.

١٢ ـ الموجود لا يعدم.

مفهوم الضرورة والإمكان:

الضرورة والإمكان من المفاهيم التي لاتحتاج إلى تعريف وإيضاح. إذا كان هناك مفهوم مبهم ومجمل علينا أن نتوسل بُغية إيضاحه بتعريفه، أما إذا كان غير مبهم وغير مجمل سوف يكون مستغنيا عن التعريف والإيضاح. إنَّ التعريف يعني التوفر على معرفة ذات الشيء، ويتم ذلك بتحليل مفهوم الشيء إلى عناصــره الأوليــة الذهــنية، كما أنّ معرفة أجزاء وعناصر المركبات الخارجيــة تــتم بالتجزئة العلمية والموضوعية. أي أنَّ التعريف هو تحليل وتجــزئة مفهوم الشيء عقلانيا؛ ومن هنا يصدق التعريف في مورد المفاهيم المركبة، أما المفاهيم البسيطة التي تشكل العناصر الأولية للتصورات الذهنية فهي لا تقبل التعريف، ومن المحتم أنَّ هذه العناصر بديهية التصور ومستغنية عن التعريف؛ لأنَّ الإبهام في المفاهيم الذهنية البسيطة لامعنى له.

إيضـــاح ذلــك: كما تقدم في المقالة الرابعة والخامسة فإنَّ كل صورة ذهــنية تــتطابق بالذات مع واقعية من الواقعيات تسمى علماً، وتلك الواقعية الخارجية تسمى معلوماً. والعلم هو انكشاف المعلوم للعالم، ولا طريقَ للإبهام والإجمـــال فـــي العـــلم من حيث هو علم. الأمر المطروح هنا هو إذا كان المفهــوم والصورة الذهنية مركباً فيجب ــ وفق قواعد المنطق ــ أن يكون مركباً من جزء أعم (وهو مابه الإشتراك مع أشياء عديدة أخرى) ومن جزء آخر مساوٍ للمفهوم ومختص به.

يــتم تشــخيص وتمييــز الشيء عن غيره بواسطة الجزء المختص، ويصــطلح عــلى هــذا التمييز (المعرفة)، ويطلق أحيانا على العلم الأولي والإنطباع الأولي للصورة الذي هو معلول لتعامل الذهن مع الواقع مصطلح

(المعــرفة الاجماليــة). أمــا تمييز وتشخيص الشيء، الذي يتم عبر التحليل الذهــني لأجزائه وتشخيص ما به الإشتراك عما به الإمتياز، فيصطلح عليه (المعرفة التفصيلية). وعلى أي حال فالمعرفة هي التعريف والتمييز، على أنَّ المفهــوم والصورة الذهنية يتطلب التعريف حينما يكون له وجه اشتراك مع الأشــياء الأخــرى، فيكون التوفر على وجه الإختصاص والإمتياز محصلاً لــلمعرفة. أمــا إذا كــان المفهوم بسيطاً بالذات، يختلف عن سائر المفاهيم الأخرى، ويتميز بالذات عنها، فالمعرفة به تحصل بالذات حتماً.

من هنا فالعناصر الذهنية البسيطة أما أن لا تعرض على الذهن، وليس لــلذهن أي معــرفة بها، وأما أن تعرض على الذهن، وهي واضحة بديهية عارية عن كل إبهام وإجمال.

الضــرورة والإمكــان وســائر المفاهيم الفلسفية العامة، نظير مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية، مفاهيم بسيطة. ولو كانت مركــبة وجب أن تتألف من جزء أعم (الجنس) وجزء مساوٍ (الفصل)، ومن الواضح أنَّ فرض وجود جزء أعم في هذه المفاهيم يتنافى مع عموميتها. من هنا فمفهوم الضرورة والإمكان لا يقبل التعريف ومستغنٍ عنه بحكم البرهان.

لســنا بحاجة إلى إقامة برهان على إثبات استغناء مفهومي الضرورة والإمكــان عن التعريف. فحينما يراجع كل فرد وجدانه يجد صورة واضحة جــلية لهذيــن المفهومين. لكل واحد منا أحكام قطعية ويقينية، فكل واحد منا مثلا يعرف أنَّ حاصل ضرب العدد خمسة في أربعة يساوي عشرين، فنحن على يقين من هذه النتيجة، ونعتقد أنَّ خلافها محال وممتنع؛ اذن فنحن نرى أنَّ حاصل ضرب الأربعة في خمسة يساوي عشرين بالضرورة، وما لم يكن

الذهـــن متوفرا على مفهوم وتصور واضح للضرورة لا يمكنه أن يُصدر في هذا المثال حكماً.

إنَّ المفاهيم الفلسفية العامة بديهية التصور جميعا، وهذه المفاهيم تمثل الأدوات الأساسية للفكر البشري. فما لم يكن للبشر تصور عن الوجود والعدم والوجوب والإمكان والإمتناع والوحدة والكثرة والعلة والمعلول، لايمكنه أن يفكر بطريقة عقلية منطقية في أي موضوع من المواضيع. ولايمكنه أن يقيم الدليل عليها. إنَّ الأمر خلافا لما يقوله عموم الفلاسفة في أنَّ (الناطقية) التي هـــي ميـــزة الإنسان عن سائر الحيوانات تنحصر في قوة التجريد والتعميم الذهنية، بل تشمل التوفر على هذه المفاهيم الفلسفية العامة التي هي معقولات ثانية ونتاج لنوع خاص من الفعالية الذهنية. على كل حال فنحن لانحتاج إلى الـــتعريف في مقام بيان مفهوم الضرورة والإمكان، ونكتفي في هذه الموارد بتنبيه الذهن وارجاعه إلى المرتكزات والوجدان.

الضرورة والإمكان مفهومان عقليان وليسا حسيين:

مـــن أي طريق ترد مفاهيم الضرورة والإمكان والإمتناع إلى الذهن، ومـــا هي القوة الذهنية المدركة لهذه المفاهيم، وعلى أي نسق ندركها، وكيف نحصـــل عـــليها، فهل يمكن تفسير هذه الظواهر على أساس حسّي كما زعم الحســـيون؟ وما هو الدليل على أنَّ هذه المفاهيم يجب أن تعد مفاهيم فلسفية عامـــة ومعقـــولات ثانية؟ وهل هناك دليل على أنَّ جميع الأذهان تدرك هذه المفـــاهيم بالضرورة أم لا؟ الإجابة على هذه الأسئلة لا يمكن أن تطرح في هـــذه المقالـــة. لكن نظرة بسيطة تكفينا لنفهم أنَّ أيّاً من هذه المفاهيم ليست حسية، وإنما هي معقولة.

مــن البديهي أنَّ الضرورة التي تحكم جميع الموجودات ليست ظاهرة خاصة في عرض الظواهر الكونية الأخرى التي يمكن لمسها والإحساس بها. ونحن نتصور مفهوم الضرورة بشكل واضح دون أن نراه، ومن هنا فالعقل يــدرك هــذه الحقــائق باســلوب آخر. اثبتنا في المقالة الخامسة أنَّ العلية والمعــلولية لا يمكن الإحساس بها، وأثبتنا أيضا أنَّ مفهوم الوجود لم يتوفر الذهــن عليه عن طريق الحس، إذن كيف يمكن أن تكون الضرورة التي هي مــن شؤون العلية،ومن شؤون الوجود بلحاظ اخر محسوسة لنا؟! إنَّ تحديد هويــة الضــرورة والإمكان والإمتناع، وهل هي حسية أم عقلية، سنفيد منه حينما نعكف على بيان أقسام الضرورة والإمكان، حيث سنوضح هناك أقساما أخرى للضرورة غير الضرورة العلية؛ وحينما نواجهُ بالإعتراض القائل بأننا لانحس إلاّ بالضرورة العلية فسوف نجيب على هذا الإعتراض بأنَّنا لانحس حتى بالضرورة العلية، وأنَّ جميع الضرورات والحتميات نعرفها عن طريق لون من التحليل العقلي.

هل هذا البحث بحث علمي أم فلسفي؟

مــن الممكــن أن يــتوهم أُولئك الذين لا يعرفون حدود الحس والعقل والعــلم والفلســفة أنَّ هــذا الموضــوع يمكــن معالجته عن طريق العلوم، ويطــرحون لدعم هذا التوهم الحجة التالية: إنَّ كل علم يسير وفق مجموعة قضــايا ضرورية وقوانين قطعية، فاذا أخذنا الكيمياء مثلاً فهي تقول لنا إنَّ التركيب ((س)) ينتج من المعادلة ((ص))، فهذا يعني أنَّ هذه النتيجة ضرورية وحــتمية. وإذا كشفت الفيزياء لنا عن خواص المادة والقوة وقوانين الحركة فهي توضح ذلك على نحو الضرورة والحتمية، والهندسة كذلك حينما توضح

لنا خواص الأشكال، فهي تثبت هذه الخواص إثباتاً ضروريا يستحيل تخلّفهُ، من هنا يمكننا القول وفق معطيات العلوم إنّ هناك مجموعة قواعد ضرورية ونواميـــس حتمية يسير عليها كل علم من العلوم، أو يمكننا القول على الاقل إنّ العـــلوم تشـــير إلى وجـــود مجموعة أنظمة يقينية ونواميس حتمية تحكم الكون.

والجواب على الحجة:

١ ــ إنّ القارئ المحترم ــ في ضوء الإلتفات إلى ما طُرِحَ في المقالة الأُولى مـــن الـــتفرقة بيـــن ميدان العلم والفلسفة ــ يعرف أنّ طبيعة البحث العـــلمي تفـــترض دائمـــاً موضوعاً، ثم تعكف على البحث في خواص هذا الموضـــوع. أمـــا البحث عن وجود الموضوع وعدمه، وتحديد هوية وجوده عـــلى فرض وجوده فهو بحث تتعهد به الفلسفة. ولا يستطيع العلم تناول هذا الموضـــوع بالـــبحث، ولـــو تـــناولـــه فسوف تتغير وسائله ونسق أُصوله الموضوعية ومنهجه، وبهذا يتحول إلى فن آخر وهو ما نسميه الفلسفة.

مـــن هـــنا فـــنحن مضطرون إلى استخدام المنهج الفلسفي في دراسة موضوع الضرورة والإمكان، وعلينا اتخاذ الأُصول الموضوعية والمسلمات الفلسفية أساساً في هذا البحث.

٢ ــ لو فرضنا أنّ منهج العلوم الخاص يمكنه الوقوف على ضرورة ووجوب جزء من نظام الوجود سوف يكون محدوداً بحدود دائرة العلوم، التي تحـــدد خواص شيءٍ أو أشياء معينة، وسوف ينحصر بحثنا في موضوعات محـــدودة، وهـــي الموضوعات التي تصل إليها يد العلم. أما دائرة التحقيق الفلسفي فبحكم كونها كلية وعامة وشاملة فهي تشمل كل نظام الوجود، والقدر المتيقن هو أنّ هذه المسالـــة إذا أمكن البحث فيها فهو منحصر فـــي المنهج

الفلسفي وإن لم يمكن البحث فيها فليس هناك طريق آخر.

٣ ـ صحيح أنّ كل علم يطرح قواعده بطريقة حتمية وضرورية، لكنه عاجز عن بيان تفسير هذه الضرورة والحتمية وتحديد منشئها ومنبعها. وهذا العجز واضح في العلوم التجريبية؛ لأنّ اقصى ما يمكن أن يقال بشأن الفرضية والنظرية العلمية هو أنّ الحس والتجربة المكررة تؤيد هذه الفرضية. فالحس والتجربة يؤكد وقوع هذه الفرضية في عالم الطبيعة، أما لِم وعلى أي أساس تكون هذه الفرضية حتمية، ويستحيل نقيضها، فهو أمر خارج عن حدود الحس والتجربة، ولابد من التوسل بنوع آخر من الادلة، وهي الأدلة الفلسفية.

والواقع أنّ جميع العلوم وخصوصاً العلوم الطبيعية تطرح قضاياها إستناداً إلى مصادرة، هذه المصادرة هي عبارة عن (ضرورة نظام الوجود). وهذه المصادرة تتخذ في العلوم بمثابة أصل موضوعي، وهي جزء أساسي من قضايا الفلسفة. وهذه هي إحدى الجهات التي تحتاج فيها العلوم إلى الفلسفة، حيث أشرنا إليها في المقالة الأُولى إجمالاً. فاذا لم نستطع في البحث العقلي أن نثبت ضرورة نظام الوجود، وأن نحدد منبع هذه الضرورة، فسوف لا يمكننا أن نعتبر قضايا العلوم قضايا ضرورية ويقينية، بل لا يمكننا أن نعتبرها قانوناً علمياً؛ لأنّ القانون العلمي يكتسب طابع القانون حينما يتلقاه الذهن بشكل يقيني وحتمي، وإلاّ فليس هناك أي فرق بين القانون العلمي والفرض الإحتمالي. إذن ينحصر تحديد منشأ الضرورة والوجوب وتفسير هذه المقولة بالمنهج العقلي الفلسفي.

منشأ الضرورة والامكان:

نؤجل طرح نظريتنا في هذا المجال إلى بحث (أصالة الوجود والضرورة والإمكان)، ونقتصر على طرح النظريات الأُخرى منذ سالف عهد الحكمة، فنكون قد قدمنا عرضاً إجمالياً لتطور البحث في هذه المسألة.

المعروف أنَّ الحكماء منذ سالف عهد الحكمة ذهبوا إلى أنَّ كلاً من الضرورة والإمكان والإمتناع يمثل خاصية لبعض الماهيات والذوات، أي أنَّ الماهيات مختلفة بالذات، وخصوصية بعضها أنَّها ضرورية الوجود وبعضها ممكنة الوجود وبعضها ممتنعة الوجود، ومن هنا صنفوا الماهيات إلى ثلاثة أصناف: واجب الوجود، ممكن الوجود، ممتنع الوجود. وقد عرّف هذا الفريق من الحكماء الواجب والممكن والممتنع على الشكل التالي:

الواجب هو ما تقتضي ذاته وماهيته الوجود، والممتنع هو الذي تقتضي ذاته وماهيته عدم الوجود، والممكن هو ما تكون ذاته وماهيته بالنسبة إلى الوجود على صفة (اللاإقتضاء).

ثم تقدم البحث الفلسفي قليلاً، فالتفت الفلاسفة إلى أنَّ النظرية المتقدمة بعيدة جداً، بل طفولية. وقالوا لا معنى لأنّ تكون الذات مقتضية لوجودها أو لعدمها، فكيف يمكن أن يكون الشيء معطياً لوجوده او عادماً له. نعم يمكن القول إنَّ واجب الوجود هو ذات وماهية إذا تصورها العقل فسوف ينتزع الموجودية من ذاتها، كما ينتزع الزوجية من ذات العدد أربعة، ويعد خلافهُ محالاً وممتنعاً، اما ممتنع الوجود فهو ماهية إذا تصورها العقل فسوف ينتزع المعدومية من حاقِّ ذاتها. إذن فواجب الوجود ليس ذاتاً معلولة للغير إنما ينتزع العقل الموجودية من ذاته، وممتنع الوجود بغض النظر عن [illegible]

خارجيـة معـدوم وينتزع العقل من ذاته المعدومية. أما ممكن الوجود فهو المعـلول من غيره، والعقل لا ينتزع من ذاته ــ بقطع النظر عن أي شيء خارجي ــ الموجودية ولا المعدومية.

ثـم تعمق الفلاسفة في الإلهيات بشكل أكبر، واكتشفوا صفات الواجب وفـق بـراهين خاصـة، فأثبتوا أنَّ واجب الوجود لا يمكن أن يكون كسائر الأشياء المركبة من ماهية ووجود، بل واجب الوجود ينبغي أن يكون وجوداً محضـاً وهوية صرفة؛ ومن هنا اعتبروا تعريف واجب الوجود بأنه ماهية تنـتزع الموجوديـة مـن حاق ذاتها تعريفاً غير صحيح أيضاً. بل التعريف الصـحيح لواجـب الوجـود هو (الحقيقة التي هي صرف الوجود والقائمة بذاتها).

وعـلى أسـاس نظـرية هـذا الفريق من الفلاسفة تصبح النظريتان المتقدمـتان خاطئـتين في اعتبار الضرورة والإمكان والإمتناع خصوصية ماهويـة؛ لأنَّنا لاحظنا أنَّ الوجوب الذاتي لا يمكن أن يكون خاصية ماهوية. بل إذا كان هناك وجوب ذاتي أي واجب الوجود يلزم أن يكون وجوداً محضاً (بلا ماهية).

غيـر خفي على القارئ المحترم أنَّنا لسنا بصدد إثبات واجب الوَجود وتحديد صفاته، فإثبات واجب الوجود قضية متأخرة عن هذا البحث، وسوف يـأتي الـبحث حولهـا في آخر مقالة من هذه المجموعة من المقالات. لكننا بصـدد بيان نظريات الفلاسفة حول الضرورة والإمكان، واتخذنا هذا البحث مقدمة لإثبات قاعدة (ضرورة نظام الوجود).

قانون العلية:

العلية تعني: إنّ كل حادثة تحتاج الى موجد ومحدث، وبعبارة أخرى، إنّ كل شيء هويته (الفعل) و (الحدث) يتطلب فاعلاً ومحدثا. وقد تكفلت المقالة التاسعة بحث هذا القانون وفروعه. يقف قانون العلية مقابل فرضية الصدفة والاتفاق، والصدفة عبارة عن وجود الأشياء والحوادث بذاتها وبدون تدخل شيء آخر. إنّ امتناع الصدفة والإتفاق ضرورة من الضرورات العقلية، وسوف تعكف المقالة التاسعة بشكل مستقل على إيضاح وتفسير الشواهد التي تُدّعى لفرضية الصدفة. ونَدُرَ بين مفكري العالم قائلون بالصدفة، نعم هناك بين علماء اليونان من أنكر مبدأ الكون وأجاز وقوع الصدفة، والحق أنّ هذه الدعوى التأريخية لا نعرف مدى صحتها أيضاً.

إنّ الإيمان بالصدفة والإتفاق ونفي قانون العلية بشكلٍ قطعي يستلزم أن ينتفي أي نظام وقاعدة في الكون، وسوف لا نعترف بأي دور لأي شيء في اي شيء، ولا نقر بارتباط أي حادثة بأي أمر آخر، وننفي الإرتباط بين الأشياء، وهذا يفضي إلى أن نضرب علامة (X) على جميع العلوم؛ لأنّ كل علم عبارة عن بيان لمجموعة قواعد وأنظمة كونية، وإذا كان وقوع أي حادثة ممكن بلا علة أمكن أن ننتظر في كل وقت وتحت كل شرط وقوع تلك الحادثة أو أي حادثة أُخرى. وسوف لا نطمئن في أي وقت وتحت أي شرط من عدم وقوع أي حادثة من الحوادث.

قانون العلية العام أحد القوانين الفلسفية، وهو أحد الأُسس الرئيسية الكلية لقوانين جميع العلوم.

(الحتمية العلية) ـ العلّة تعطي المعلولَ الضرورةَ:

تمثل هذه القاعدة أحد شعب قانون العلّية، وهي ترتبط ببحث الضرورة والإمكـان، وينبغي علينا أن نتحدث عن هذه القاعدة في مقدمة البحث عن ضرورة نظام الوجود.

يعرف كل واحد منا أنَّ العلة تعني (مانحة الوجود إلى المعلول). نريد هنا أن نتعرف على الإجابة على الإستفهام التالي:ـ هل العلّة التي تعطي الوجود للمعلول تعطي الضرورة للمعلول أيضاً أم لا؟ ويعني هذا الإستفهام هل يكون تحقق المعلول ضرورياً وحتمياً مع فرض تحقق العلة التامة، أم لا؟

إذا تأملنا قليلاً نلاحظ أنَّ العلة إن لم تمنح المعلول الضرورة فسوف لا تكون مانحة الوجود للمعلول؛ لأنَّ المعلول مع غض النظر عن العلة ممكن الوجود، ومن الواضح أنَّ إمكان وجود الشيء ليس كافياً لإيجاده، وإلاّ لزم أن توجد كل حادثة ممكنة بدون علة، وهذا عين الصدفة والإتفاق، الذي يعادل نفي العلية العامة، وهذا يعني ـ كما لاحظنا ـ إلغاء العلوم جميعها والوقوع في وحل السفسطة.

بعد أن اتضح أن الإمكان الذاتي لشيء لا يكفي لوجوده وتحققه نقول: إذا فرضنا أنَّ المعلول يبقى ممكن الوجود، رغم تحقق علته، ولا يصبح ضرورياً وواجباً، فهذا يعني أنَّ تحقق العلة وعدم تحققها سيان بالنسبة إلى المعلول، وهذا يعني أنَّ تحقق العلة ليس مرجحاً لوجود المعلول كما هو الحال في فرضية عدم تحقق العلة، وينتج من هذا أنَّ المعلول ممتنع عقلاً حال تحقق العلة، كما هو ممتنع عقلاً حال عدم تحققها، ويكون وجوده معادلاً للصدفة والإتفاق. إذن إذا كانت العلة لا تمنح المعلول ضرورةً ووجوباً فهي لا تمنحه الوجود أيضاً، أي سوف لا تكون العلة علة بحسب الواقع. اذن

فالعلية من هذه الزاوية تعادل الضرورة والحتمية، والنظام العلي نظام ضروري وحتمي.

من هنا فقاعدة أنَّ العلة تعطي المعلول الضرورة قاعدة فطرية، ويذعن بها كل ذهن بشري. فإذا حاول بعض الباحثين على أساس البحث العلمي التشكيك في هذه القاعدة فهو يتابعها عملياً، إنطلاقاً من فطرته، كما أشار المتن إلى ذلك: (إذا ضغطنا على باب، ولم يُفتح، سوف نعود نبحث في أطرافه وزواياه، أي نحاول أن نفهم: ما هي الموانع التي حالت دون أن تحقق علة فتح الباب معلولها؛ إذ لو لم تكن هناك موانع فسوف يفتح الباب بضغط اليد حتما مع تحقق بقية الشروط؛ إذن فلابد أن تكون العلة التامة مانحة لمعلولها الضرورة، ويوجد معلولها جراء هذه الضرورة).

نطلق على هذه القاعدة، أي قاعدة منح العلة الضرورة للمعلول، وأنَّ المعلول ما لم يجب لا يوجد (قانون الجبر العلي). وهذا القانون مورد إتفاق سائر الحكماء، ومخالفوه على صنفين، صنف ذهب مذهب الصدفة والإتفاق وأنكر قانون العلية، وأنصار هذا المذهب نادرون جداً في القديم والحديث. والصنف الآخر ظهر أخيراً، حيث ذهب فريق من علماء الفيزياء ـ جراء تجاربهم المختبرية ـ إلى الشك في قانون العِلّية، واستنتجوا بطلان الحتمية العِلّية. والحق أنَّ قانون الحتمية العِلّية خارج عن دائرة الفيزياء، ولا يمكن إثباته أو إبطاله على أساس قواعد الفيزياء. إنَّ إستنتاجات علماء الفيزياء في هذا المجال هي نوع من الإستنباطات النظرية والعقلية العامة؛ وحيث إنّ هذه الإستنباطات النظرية لم تتم وفق أُصول المنطق وقواعده فهي فاقدة للقيمة العلمية. وليس هناك إرتباط معقول وسليم بين الإختبارات العلمية وبين هذه

الإستنباطات النظرية. وسوف نتناول البحث في أطراف هذا الموضوع بشكلٍ مفصل في المقالة التاسعة أو العاشرة.

هناك فريق آخر أنكر قانون الحتمية العلية، وهم جماعة من المتكلمين. إنّ هــذا الفــريق لا ينكر قانون العلية العامة، إنّما ينكر الحتمية والضرورة العِـلّية. واسـتبدلوا قـانون الجـبر العِلّي بقانون آخر، أطلقوا عليه (قانون الأولويــة)، وقدمــوا طرحاً خاصاً لإثبات فرضيتهم، وقد رد عليهم الحكماء وبعض المتكلمين بأجوبةٍ مفيدة ومقنعة. ونحن هنا نغمض النظر عن الدخول في نظرية هذا الفريق من المتكلمين لعدم توفرها على أفكار مهمة.

حاجة المعلول إلى العلة حدوثاً وبقاءً:

بُغية أن نستوعب قاعدة (ضرورة نظام الوجود) علينا أن نتناول إحدى شعب قانون العلية العامة الأخرى، وهي من أُسس هذه القاعدة أيضاً، فنطرح الإسـتفهام التالي: هل ينحصر تأثير العِلّة على المعلول وحاجة المعلول إلى العِلّة في مرحلة الحدوث فقط، أم في الحدوث والبقاء معاً؟

افــرض أنّ لدينا جسماً ساكناً، وجهنا اليه قوةً، فتحرك الجسم، فحركة الجســم هنا حادثة لم تكن ثم كانت، والقوة التي وجهناها علة حركة الجسم، نأتي لنرى هل هذه الحركة تحتاج إلى علة في إبتدائها فقط أم أنّها تحتاج إلى عــلة عــلى الدوام، ويمتنع أن تنفك عن العلة، رغم أنّ العلة قد تكون خفية علينا؟

ثم إننا لو آمنا بأنّ المعلول يحتاج إلى علة في الحدوث فقط، وقلنا إنه يســتمر فــي الوجــود بذاتــه، فهنا يطرح الإستفهام التالي: هل تكون هذه الإستمرارية والدوام في الوجود ضرورية وحتمية أم لا؟

نعم بعد الإيمان بقانون العلية العام وقانون الحتمية العلية، وبغية إثبات أنَّ نظام الوجود نظام ضروري ووجوبي، يتحتم علينا أولاً: إثبات أنَّ المعلول يحتاج إلى علة في البقاء، وأنَّ العلة التي تمنح المعلول الضرورة والوجوب تمنحه إياها حدوثاً وبقاءً. أو على الأقل علينا إثبات أنَّ المعلول، وإن لم يتطلب علة لبقائه، لكن استمرارية وجوده وبقائه وإن كانت ذاتية لكنها ضرورية ووجوبية؛ إذ من البديهي أننا اذا لم نؤمن بحاجة المعلولات إلى علة في البقاء ولم نؤمن بأن إستمرار المعلول في الوجود بنفسه إستمرار ضروري وحتمي لا يمكننا إثبات أنَّ نظام الموجودات في العالم نظام ضروري وحتمي.

تطرح هنا ثلاث نظريات:

١ ـ إنَّ المعلولات تحتاج إلى علة في الحدوث والبقاء معاً، وأنها تكتسب وجودها وضرورتها حدوثاً وبقاءً من العلل. وهذه نظرية سائر الفلاسفة، ولا تعثر على فيلسوف مخالف لهذه النظرية.

٢ ـ إنَّ المعلولات تحتاج إلى علة في الحدوث لا في البقاء، لكن بقاءَها ودوامها الذاتي ضروري وحتمي. وهذه نظرية فريق من العلماء المحدثين، إستنتجوها في ضوء التجارب الفيزيائية.

٣ ـ المعلولات لا تحتاج إلى علة في بقائها، وليست هناك أي ضرورة تحكم بقاءها ودوامها. وهذه نظرية فريق من المتكلمين، الذين أنكروا حاجة المعلول إلى العلة في البقاء، مضافاً إلى إنكارهم أصل قانون الحتمية العلّي.

لقد أقام الفلاسفة على إثبات نظريتهم أدلة محكمة، ونقدوا نظريات المتكلمين بشكلٍ عقلي سليم. وقد تعهد متن هذه المقالة بطرح نظرية المتكلمين وسائر أنصار نظرية عدم حاجة المعلول إلى العلة بقاءً، وقدم نقداً

لهـــا، وأشـــار إلى نظـــرية الفيـــزيائيين المحدثين أيضاً. وسوف تأتي هذه الموضـــوعات ضـــمن المقالة تحت عنوان (إشكال وجواب)، وحيث إنّ هذا الموضـــوع طـــرح بشكل تفصيلي في جواب الإشكالات ضمن هذه المقالة، وسيأتي بشكل أكثر تفصيلاً في المقالة التاسعة تحت عنوان (هل مناط الحاجة إلى العلة هو الحدوث أم الإمكان؟)، فسوف نتجنب التكرار في هذه المقدمة، ونكتفي بهذا الطرح الإجمالي لفهم نظرية المقالة.

الضرورة بالذات وبالغير:

ألـــقى الـــبحث حول منبع الضرورة والإمكان، وقانون الحتمية العلي ضـــوءاً عـــلى تـــنويع الضرورة إلى ما بالذات وما بالغير. وبغية مزيد من الإيضـــاح ينـــبغي تـــبيان أقسام الضرورة والإمكان والإمتناع حسب القسمة العقلية، ووفق آخر البحوث في هذا المجال.

يـــبدو للوهـــلة الأُولى أنّ كـــلاً من المواد العقلية الثلاث تنقسم إلى ما بالذات وإلى ما بالغير.

الضـــرورة بالذات تعني أن يكون الموجود موجوداً بدون إستنادٍ لأي عـــلة، وقائمـــاً بذاته، ويستحيل العدم عليه. ونسمي مثل هذا الموجود واجب الوجود.

الضـــرورة بالغير تعني أن يكون الموجود مستنداً في وجوده إلى أمر آخـــر، ويكتســـب وجـــوده وضرورته من هذا الأمر الآخر، الذي هو علة وجوده.

الإمتـــناع بالذات يعني استحالة الوجود على ذات الشيء، مثل اجتماع النقيضين، والصدفة، والطفرة، وغيرها.

الإمتـــناع بالغير يعني أنَّ الشيء لا يستحيل عليه الوجود بذاته، بل إذا وجــدت العــلة فسوف يوجد. ولكن بحكم عدم وجود علته فهو غير موجود بالضرورة، إذن فامتناع وجود هذا الشيء ناشئ من عدم وجود العلة، وحيث إنّ هذا الإمتناع ناشئ من زاوية عدم العلة نسميه الإمتناع بالغير.

الإمكان الذاتي عبارة عن أنَّ الشيء بذاته ليس ضروري الوجود وليس ممتـــنع الوجود، بل بحسب ذاته قابل للوجود وللعدم معاً، مثل سائر الأشياء الـــتي توجــد فـــي هـــذا العالم ثم تعدم. ولا منافاة بين الإمكان الذاتي وبين الضـــرورة بالغير والإمتناع بالغير؛ إذ ليس هناك إشكال في أن يكون الشيء بحســـب ذاته لا اقتضاء له، أي ليس ضروري الوجود وليس ممتنع الوجود، لكـــنه بحســـب اقتضاء الغير يتصف بالضرورة أو الإمتناع، وحيث إنَّ العلة تمنح المعلول الضرورة، فكل ممكن بالذات في حال وجوده ضروري بالغير، وفي حال عدمه ممتنع بالغير.

أما الإمكان بالغير فهو أمر غير معقول؛ لأنَّ الشيء بحسب ذاته اما أن يكـــون ممكـــنا، أو واجـــباً، أو ممتـــنعاً. فاذا كان ممكناً فبحسب ذاته واجد للإمكـــان، ولا معـــنى لأنَّ يأتيه الإمكان من ناحية الغير. وإذا كان واجباً أو ممتـــنعاً يلزم أن يكون الواجب بالذات والممتنع بالذات متصفاً بصفة بواسطة أمـــر خارجي، وهذه الصفة تجيز العدم والوجود معاً، لكن هذه الصفة تتنافى مـــع الوجـــوب الذاتـــي والإمتناع الذاتي؛ إذن لا معنى للإمكان بالغير. إذن فالأقسام المعقولة هنا خمسة، أما القسم السادس الذي يبدو للوهلة الأُولى فهو غير معقول.

يتضح في ضوء ما تقدم أنَّ كل معلول لـــه وجوب وضرورة بالغير، فاذا فرضنا أنَّ نظام الوجود يتألف من سلسلة علل ومعلولات غيـــر متناهية

يلزم أن يكون كل نظام الوجود مؤلفاً من وجوبات بالغير (لا وجوب بالذات).

إن إحـــدى تناقضـــات الماديين تكمن في هذه النقطة، فهم قد طرحوا أنفســـهم مؤمـــنين بالـــنظام العلي، ثم ذهبوا ــ من زاوية أخرى ــ إلى أنَّ الحتمية العلية دليل على نفي الصانع ومبدأ الوجود؛ إذ ادعى هؤلاء أنَّ فرض وجـــود مبدأ أول وصانع للكون لا معنى له، ما دام نظام الوجود يسير طبق قانون العلية الحتمي، وما دام كل موجود يوجد بالضرورة في حد ذاته، وكل موجود ضروري الوجود، ومن هنا لا ضرورة لأفتراض واجبٍ يكون خالقاً لكل الموجودات.

والحـــق أنَّ الحـــتمية العـــلية هـــي احدى المقدمات اليقينية لأثبات أنَّ الوجـــودات القائمة بالغير تنتهي إلى وجود قائم بالذات، لكن الماديين يأكلون مـــن القفا؛ لأنَّ أساس الفكر المادي في إنكار مبدأ الوجود يقوم على الصدفة ونفي قانون العلية، لا على أساس إثباته. لكن الماديين بحكم اضطرارهم إلى الإذعان بقانون العلية خلطوا بين الضرورة بالغير والضرورة بالذات، سواء علموا بذلك أم لم يعلموا. فينبغي أخذ هذا الموضوع بنظر الإعتبار، بغية فهم بعض أفكار هذه المقالة.

الضرورة الذاتية الفلسفية والضرورة الذاتية المنطقية:

بعـــد أن أوضـــحنا مفهوم الضرورة الذاتية، وفق الإصطلاح الفلسفي الشـــائع، علينـــا هنا إيضاح مفهوم الضرورة الذاتية وفق إصطلاح المناطقة الشـــائع أيضـــاً؛ إذ مـــا لم يتضح الفرق بين هاتين الضرورتين يتعذر فهم وإيضـــاح عمـــق الفكرة التي سنطرحها في إثبات أنَّ لكل وجود، سواء أكان ممكناً أم كان واجباً، ضرورة ذاتية.

إنَّنا لا نريد هنا أن نتلاعب بالالفاظ، بل نريد تحليلاً دقيقاً لأحكام العقل المختلفة، وهذا أمر سيقف عليه القارئ المحترم. أشرنا سابقاً إلى أنَّ أحكام الذهن بشأن الضرورة والإمكان والإمتناع أحكام عقلية وليست حسية، وإزاء هذه الأحكام اما أن نختار السكوت المطلق، واما أن نقوم بتحليل عقلي دقيق، نميّز من خلاله أحكام الذهن المختلفة. ولابد من معرفة جميع أقسام الضرورات العقلية، أي أنواع أحكام العقل، لكي تتضح الحقيقة في هذا المجال، ونتجنب الجدل السفسطائي في خضم الأفكار الكثيرة التي طرحت في هذا المجال، حيث أولت مدارس الفلسفة هذا الموضوع بالإهتمام منذ القدم.

على أن نشير إلى أنَّ الفرق بين هاتين الضرورتين اللتين نزمع على بيانهما (الضرورة الذاتية الفلسفية والضرورة الذاتية المنطقية) لم يكن ذا أهمية في دائرة البحث الفلسفي قبل ظهور نظرية أصالة الوجود. ولكن على أساس أصالة الوجود يكون التمييز بين هاتين الضرورتين أساسياً وحائلاً دون الوقوع في إشكالات أساسية، هذه الإشكالات التي تدفع البعض الى نفي الوجود الممكن، وتدفع بعضاً آخر إلى نظرية اعتبارية الوجود. كما وقع أنصار المنطق الديالكتيكي ــ بحكم عدم التمييز بين هاتين الضرورتين ــ في أخطاء جسيمة ومثيرة للسخرية أحياناً، وسنأتي على الإشارة إليها في هوامش المقالة.

الضرورة ــ سواء في المنطق أم في الفلسفة ــ تقابل الإمكان والإمتناع؛ إنَّما أراد المنطقيون من الضرورة الذاتية في باب القضايا ما يقابل الضرورة الوصفية والشرطية. وهذا التقسيم المنطقي يلحظ نسق حكم العقل،

ولا ينظر إلى الواقع ونفس الأمر، رغم تطابق حكم العقل والواقع ونفس الأمر.

الضرورة الوصفية تعني أن يكون المحمول ضرورياً للموضوع، لا مطلقاً، بل ما دام الموضوع متصفاً بصفة وحالة خاصة، نظير قولنا: إنَّ الحركة ضرورية للجسم، حينما نوجه اليه قوة دافعة، وحينما لا يكون هناك مانع في البين. أما الضرورة الذاتية فهي أن يكون المحمول ثابتاً للموضوع بالضرورة المطلقة، دون شرط خارجي خاص، ودون اتصافه بحالة معينة، بل ما دام ذات الموضوع محفوظاً فالمحمول ثابت بالضرورة للموضوع، أي أنَّ أخذ الموضوع بنظر الإعتبار كافٍ وحده لحكم العقل بضرورة إتصاف الموضوع بالمحمول، نظير قولنا: الجسم ذو مقدار ومكان، أو قولنا: الإنسان حيوان، أو قولنا: إنَّ مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين؛ فمفهوم هذه القضايا هو أنَّ الجسم ما دام جسماً فهو ذو مكان ومقدار، والإنسان ما دام إنساناً فهو حيوان، والمثلث ما دام مثلثا فمجموع زواياه تساوي قائمتين.

إنَّ حكم العقل بالضرورة في هذه القضايا مشروط بشرط واحد فقط، وهو عبارة عن بقاء ذات الموضوع، أي أنَّ العقل يحكم بضرورة ثبوت المحمول للموضوع على فرض بقاء الموضوع، خلافاً للقضايا الضرورية الوصفية، حيث لابد من توفر شرط ووجود حالة معينة إلى جانب بقاء الموضوع.

لم يجد المنطقيون ـــ للوهلة الأُولى ـــ سوى هذين القسمين للضرورة، فقسم من القضايا يكفي فيها أخذ ذات الموضوع بنظر الإعتبار ليحكم العقل بالضرورة، وقسم آخر يتطلب إضافةً إلى ذات الموضوع النظر إلى حالة

معينة وشرط خاص. على أنَّ المنطقيين لا يحصرون هذين القسمين، كما لا يحصـــرون الإمتـــناع والإمكـــان بمحمول معين. بل كل محمول يقاس إلى موضـــوع من الموضوعات، أما أن يكون ضرورياً أو ممكناً أو ممتنعاً. هذا هـــو مصـــطلح المـــناطقة للضرورة الذاتية، وهي تعني ما يقابل الضرورة الوصفية، كما عرفنا، وهذا التقسيم للضرورة بلحاظ مناط حكم العقل.

أمـــا الفلاسفة فيستخدمون الضرورة الذاتية مقابل الضرورة بالغير (لا الضرورة الوصفية)، ويستخدمون الإمتناع الذاتي مقابل الإمتناع بالغير. وهذا التقســـيم للضرورة لا يلحظ فيه مناط حكم العقل وكيفية تركيب القضية ذهنياً ولفظياً، بل يلحظ فيه الواقع ونفس الأمر بشكل محض.

الضـــرورة بالغيـــر تعني الضرورة التي تحصل للشيء بواسطة علة خارجية، سواء أكانت هذه الضرورة ضرورة ذاتية أم وصفية من وجهة نظر المـــنطقي. والضرورة الذاتية عبارة عن الضرورة التي تحصل للشيء بدون تدخل أي علة خارجية. على أنَّ التقسيم الفلسفي في باب الضرورة والإمكان والإمتناع لا يعم جميع المحمولات، بل يختص بمحمول معين، وهو الوجود. ومـــن هـــنا فحيـــنما يقال واجب أو ممكن أو ممتنع يراد به من وجهة نظر الفلاســـفة. واجـــب الوجود، وممكن الوجود، وممتنع الوجود. خلافاً للتقسيم المنطقي حيث يعم كل محمول بالنسبة لكل موضوع، كما أشرنا.

من هنا فالضرورة الذاتية الفلسفية عبارة عن اتصاف الموجود بالوجود بـــنحو الضـــرورة، وهـــذه الضرورة ليست رهن اي علة خارجية. وبعبارة أخـــرى انهـــا تعـــني وجـــود الموجود بشكلٍ مستقل وبذاته، اي بدون علة. والضرورة بالغير عبارة عن اتصاف الموجود بصفة الوجود بالضرورة، لكن هذه الضرورة رهن علة خارجية.

يستلزم من اثبات الضرورة الذاتية الفلسفية للشيء أن يكون ازلياً وابدياً، اي اذا اثبتنا الوجود لموجود بنحو الضرورة الذاتية، وقيام الوجود بنفسه، وبدون علة، يستلزم أن يكون الذاتي أزليا وأبدياً، وتكون صفة الوجود ثابتةً للموجود ثبوتاً ازلياً وأبدياً. ولكن لا يستلزم من ثبوت الضرورة الذاتية المنطقية ثبوت الازلية والأبدية؛ لأنَّ العقل يحكم بالضرورة الذاتية المنطقية بشرط بقاء الموضوع، فاذا كان الموضوع امراً زائلاً، فسوف يزول بزواله اتصاف الموضوع بمحمولاته من باب «السالبة بانتفاء الموضوع».

ادعى بعض الفلاسفة والمنطقيين أنَّ هناك ثلاثة أقسام للضرورة من زاوية منطقية، وهي الضرورة الوصفية والضرورة الذاتية والضرورة الأزلية. الضرورة الوصفية عبارة عن ضرورة إتصاف الموضوع بالمحمول بشرط بقاء الموضوع، وبشرط وجود حالة معينة. الضرورة الذاتية عبارة عن ضرورة إتصاف الموضوع بالمحمول، ما دام الموضوع باقياً. الضرورة الأزلية عبارة عن ضرورة إتصاف الموضوع بالمحمول مطلقاً، أي بدون أي شرط وقيد. ومن هنا فالقضايا الضرورية الوصفية ذات شرطين في حكم العقل بالضرورة، والقضايا الضرورية الذاتية ذات شرط واحد، والقضايا الأزلية ليس لها أي شرط وقيد في حكم العقل بالضرورة. من هنا يمكن عد الضرورة الذاتية الفلسفية قسماً مستقلاً في عرض الضرورة الذاتية والوصفية المنطقية. ومن هنا فالضرورة المطلقة تختص بالضرورة الأزلية، وسائر الأقسام الأُخرى ضرورات مشروطة.

على كل حال، ومع غض النظر عن الإصطلاحات الشائعة بين المناطقة والفلاسفة، إذا راجعنا اسلوب حكم العقل بضرورة شيء لشيء نجد الأقسام التالية: قسم من الأحكام التي تثبت الضرورة، اي ضرورة صفات

للاشـــياء، ولكن في حالةٍ خاصة وشروط معينة (الضرورة الوصفية). وقسم من الأحكام يثبت ضرورة بعض الصفات الأخرى للأشياء بدون تدخل حالة خاصة وشروط خارجية معينة، ولكن بشرط بقاء ذات تلك الاشياء (الضرورة الذاتيـــة المـــنطقية). وقسم من الأحكام يثبت ضرورة الصفة للأشياء بشكل مطلق، وبدون شرط بقاء الموضوع كمناط لحكم العقل بالضرورة (الضرورة الأزلية).

ويمكـــن أن يطرح هنا الإشكال التالي: ليس هناك فرق في الواقع بين الضـــرورة الذاتيـــة الفلســـفية (الضـــرورة الأزلية)، وبين الضرورة الذاتية المـــنطقية؛ والفـــرق المذكور سابقاً، الذي يقرر بقاء الموضوع كشرط لحكم العقـــل في الضرورة الذاتية المنطقية، وأنَّ العقل لا يجد أي مانع من زوال الموضـــوع وزوال الصفة واتصاف الموضوع بالمحمول تبعاً لذلك، ويقرر عدم إعتبار هذا الشرط في الضرورة الذاتية الفلسفية لأنَّ الشيء إذا كان قائماً بذاتـــه فهـــو ازلي وأبدي، ولا معنى لزواله، إنَّ هذا الفرق لا يرتبط بماهية هذيـــن القســـمين من الضرورة، بل يرتبط حصراً بحكم أنّنا فرضنا الوجود محمـــولاً فـــي الضـــرورة الأزلية، وإذا كانت صفة الوجود ثابتة لشيء ذي ضرورة ذاتية منطقية فهذا يعني أنَّ الوجود لازم لذات الشيء، ويستلزم ذلك أن يكـــون الشـــيء أزليّـــاً وأبدياً، وهذا يستلزم أن يكون الشيء ذاتياً مستقلاً وقائماً بذاته وواجب الوجود.

لكن هذا الإشكال غير سليم، وليست هناك ملازمة بين وجوب الوجود الذاتـــي، حســـب اصـــطلاح المـــناطقة، وبين وجوب الوجود الذاتي حسب إصـــطلاح الفلاســـفة. ولا مـــنافاة أيضاً بين الضرورة الذاتية للوجود حسب

إصـــطلاح المناطقة، وبين الضرورة بالغير حسب إصطلاح الفلاسفة. ونحن نطـــرح هذه المقدمات جميعها للوقوف على هذه الإشكالية، وسوف نقف عند معالجـــتها بشـــكل تفصـــيلي فـــي الفقرة التالية تحت عنوان (أصالة الوجود والضرورة والإمكان).

إنَّ عـــدم التمييز بين الضرورة الذاتية المنطقية وبين الضرورة الذاتية الفلسفية أفضى الى أخطاء جسيمة، إرتكبها بعض أدعياء الفلسفة وغيرهم من المـــاديين وغير الماديين. كما أفضى عدم التمييز إلى ذهاب أنصار المنطق الديالكـــتيكي إلى أنّ بحث الضرورة في المنطق بحث لاغٍ، بل ذهبوا إلى أنَّ الايمـــان بالعلاقـــة الضرورية مظهر من مظاهر جمود المنطق (استاتيك). وسوف نقف على مناقشة هذه الأوهام ضمن هوامش هذه المقالة.

تفسير نظام الوجود:

تمـــثل الأبحاث المتقدمة مقدمة لهذا الموضوع، وقد اتضح مما تقدم أنَّ نـــتيجة بعض النظريات تفضي إلى نفي الضرورة في نظام الوجود، ونتيجة بعضها الآخر يفضي إلى إثباتها. وأنصار نظرية ضرورة نظام الوجود ليسوا عـــلى موقـــف واحـــد، فبعضهم يتبنى تنويع الضرورة في نظام الوجود إلى ضـــرورة بالذات وضرورة بالغير، بينما يذهب بعضهم الآخر إلى أنَّ نظام الوجود تسيطر عليه الضرورة بالغير فقط.

ويمكنـــنا أن نضع مجموع نظريات المفكرين في تفسير نظام الوجود، من زاوية الضرورة وعدمها، ضمن الجدول التالي:

ليست هناك أي ضرورة ووجوب يحكم الموجودات؛ لأنَّ قانون العلية العام غير صادق، وحدوث الموجودات يتم بالصدفة والإتفاق.	أصحاب نظرية الصدفة والإتفاق، ومنكروا مبدأ الوجود ونظامه.
نظام الوجود ليس ضرورياً ووجوبياً؛ إذ رغم صحة قانون العلية، لكن الحتمية والضرورة العلية غير صحيحة.	فريق من المتكلمين
نظام الموجودات ليس نظاماً ضرورياً وجبرياً؛ إذ رغم صدق قانون العلية وقانون الحتمية العلية، لكن تأثير العلة في وجود وضرورة المعلول ينحصر في الحدوث، وليس هناك ما يحتم بقاء المعلولات، أو عدم بقائها.	الذين يؤمنون بحاجة المعلول إلى العلة في الحدوث لا في البقاء، وينفون الحتمية تلقائياً.
الوجود لا نظام له، لكي يكون ضرورياً أو غير ضروري؛ لأنَّ الوجود حقيقة واحدة محضة، وهذه الحقيقة واجب بالذات.	فريق من العرفاء.
نظام الموجودات نظام وجوبي وضروري؛ لصدق قانون العلّية العام، وقانون الجبر العلّي، وقاعدة حاجة المعلول إلى العلّة في البقاء. ويتألف هذا النظام من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري؛ لأنَّ سلسلة العلل والمعلولات المنتظمة قائمة بذات واجب الوجود، الذي هو علّة بالذات.	الحكماء الإلهيون، كارسطو وابن سينا والفارابي، وغيرهم.
نظام الموجودات نظام ضروري ووجوبي؛ لصدق قانون العلّية العام وقانون الحتمية العلّي. ورغم عدم حاجة المعلول إلى العلّة في البقاء، لكن بقاء المعلول تلقائي وجبري، ما لم تقع العلة التي تعدم المعلول، وهذا النظام مؤلف من الواجب بالذات والواجب بالغير. وتنتهي سلسلة العلل إلى المحرك الأول الذي هو ذات واجب الوجود.	بعض المفكرين الالهيين المحدثين

نظـــام الموجـــودات نظام ضروري ووجوبي، لصدق قانون العلّية العام أو قانون الحتمية. ورغم عدم حاجة المعلولات إلى العِـلّة فـــي الـــبقاء، لكن بقاءَها تلقائي وحتمي. وهذا النظام يتألف بأسره من الضرورة بالغير؛ لأنّ سلسلة العلل والمعلولات غير متناهية.	الماديون المحدثون

قمـــنا بالتمييز عبر هذا الجدول بين نظرية الصدفة والإتفاق التي تنكر قانون العلية العام، وبين نظرية المتكلمين التي تنكر الحتمية العلية فقط، وبين نظـــرية جميـــع أولئك (الالهيين والماديين) الذين يذهبون إلى انحصار حاجة المعلول إلى العلة في الحدوث. على أنَّ الامر ليس خفياً على المختصين، فإنَّ نفي الجبر العلي ونفي حاجة المعلول إلى العلة في البقاء هو عين نفي قانون العـــلية والقـــول بالصدفة والإتفاق، وقد أشرنا إلى هذا الموضوع، وسنتناوله بالـــبحث تفصيلياً في مقالة (العلة والمعلول). من هنا فقد جاءت هذه التفرقة تمشياً مع إطروحات أنصار هذه النظريات، وإلاّ فهذه النظريات لا تنفك عن القول بالصدفة والإتفاق.

على كل حال فضرورة نظام الوجود تستلزم: إنَّ وقوع كل حادثة في عـــالم الوجـــود حـــتمي ولا يمكن تخلفه، وإنَّ كل حادثة ترتبط برباط ذاتي وتكويـــني مـــع ســـائر حوادث وموجودات العالم، أي أنَّ نسبتها إلى بعض الموجـــودات نسبة المعلول، وإلى بعض نسبة العلة، ونسبتها إلى بعض آخر نســـبة الإشـــتراك في العلل الأولية. وحيث إنَّ ارتباط هذه الحادثة مع سائر حـــوادث العـــالم إرتـــباط ذاتي وتكويني تكون مميزاتها الوجودية ضرورية وقطعية، ولا يمكن تخلفها أيضاً. أي أنَّ هذه الحادثة المفروضة ذات إرتباط زمـــاني ومكاني ووضعي وأضافي وغيره مع سائر الموجودات، فتتقدم على

بعضـــها زمانيـــاً وتتأخر عن بعضها أو تقارن بعضها، وفي كل لحظة من الزمان أما أن تكون قريبة أو بعيدة بالنسبة إلى بعض الموجودات، أو محاذية أو غير محاذية، فهذه المميزات مع أخذ العلل الحتمية المحيطة بنظر الإعتبار تكون ضرورية ووجوبية، ويستحيل وقوع ما يغاير الأمر الواقع.

أصالة الوجود (الضرورة والإمكان)

طرحـــنا في فقرة «منشأ الضرورة والإمكان» ثلاث نظريات، ولاحظنا السير التكاملي في هذه النظريات. وقد تم البحث في منشأ الضرورة والإمكان مـــع قطـــع الـــنظر عن أصالة الوجود أو أصالة الماهية. فالبحث في أصالة الوجود ــ كما تقدم في المقالة السابعة ــ لم يكن مألوفاً على صورته الراهنة قـــبل أربعـــة قرون. ومن هنا فقضايا الفلسفة لم يتم البحث فيها على أساس أصـــالة الوجود أو الماهية. رغم أنّ النظريات غير الممحصة اقرب لمسلك أصالة الماهية.

لكن أخذ نظرية أصالة الوجود بنظر الإعتبار يفضي إلى تغييرات في مصـــير قضايا الضرورة والإمكان؛ فعلى أساس أصالة الوجود تصبح العلية والمعلولية والوجوب الذاتي والغيري جميعها من شؤون الوجود، وتنبثق كل الضـــرورات والحتميات من الوجود وترجع اليه. والماهية بحسب الحقيقة لا تتصف بصفة الوجود، كما أنّها لا تتصف بصفة الوجوب والضرورة حقيقةً. وإذا نسبنا صفة الوجوب الغيري للماهية أحياناً فإنّما ننسبها مجازاً واعتباراً. أي أنّ الماهية كما أن وجودها مجازي واعتباري تكون ضرورتها ووجوبها مجازياً وإعتبارياً، وليس حقيقياً.

ينبغي القول على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية أنَّ الضرورة مطلقاً (بالذات وبالغير) من شأن الوجود، والإمكان من شأن الماهية، كما أنَّ الامتناع يرجع إلى العدم. أي ينبغي القول إنَّ الضرورة والإمكان والامتناع على الترتيب من شأن الوجود والماهية والعدم؛ خلافاً للسائد بين المتقدمين من أنَّ الضرورة والامكان والامتناع جميعاً شأن من شؤون الماهيات.

نقول إنَّ الضرورة شأن الوجود؛ لأنَّ نسبة الموجودية الى الوجود نسبة ضرورية؛ إذ بناءً على أصالة الوجود يكون الوجود عين الموجودية والواقع، وفرض وجود غير موجود فرض محال، كما جاء في مطلع هذه المقالة (إنَّ واقعية وجود ماهية لا يمكن إطلاقاً أن تقبل بذاتها زوال واقعها، فيصبح واقعها لا واقعاً، أي ليست هناك واقعة يمكن أن تسلب عن ذاتها).

وحينما نقول إنَّ الإمكان شأن الماهية فإننا نعني بذلك أنَّ نسبة الموجودية والمعدومية إلى الماهية هي نسبة التساوي، أي أنَّ فرض الوجود والعدم إلى الماهية ليس ضرورياً، كما جاء في مطلع المقالة أيضاً «إنَّ معنى الإمكان هو تساوي نسبة الشيء إلى الوجود والعدم... وإذا قلنا الإنسان ممكن فهذا يعني أنَّ نسبة ماهية الإنسان إلى الوجود والعدم نسبة التساوي، رغم أنَّ نسبة وجود هذه الماهية إلى وجود الماهية ليست على هذا النحو».

وحينما نقول إنَّ الإمتناع شأن العدم فنعني أنَّ نسبة المعدومية إلى العدم نسبة الضرورة، والإمتناع لا يعني سوى ضرورة العدم. فجميع الممتنعات بالذات ترجع إلى إمتناع التناقض، وسوف نقول في بحث العدم النسبي إنَّ العدم الذي يكون نقيضاً هو العدم الحقيقي، الذي له امتناع ذاتي. ومن هنا فالوجوب مطلقاً (بالذات أو بالغير) شأن من شؤون الوجود، وليس للماهية حقيقةً نصيب منه.

يطرح أمامنا هنا موضوعان جديدان:

أ ـ إنَّ المعلولات وفق أصالة الوجود من سنخ الوجود، وذات وجوب غيري، ولابد أن يكون لها نحو من الإمكان الذاتي؛ لأنَّ لازم الوجوب الغيري هو الإمكان الذاتي. ولكن الإمكان الذاتي شأن من شؤون الماهية والضرورة شأن من شؤون الوجود كما تقدّم، فكيف يمكن تصور الإمكان الذاتي للوجودات؟

للوجودات إمكان ذاتي وحاجة بالنسبة الى عللها، لكن هذا الإمكان الذاتي يختلف عن الإمكان الذي يفرض للماهيات؛ لأنَّ الإمكان الذاتي للماهيات يعني لا إقتضائية الماهية بالنسبة للوجود والعدم، أو بمعنى تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، وقد لاحظنا أنَّ هذا المفهوم بالنسبة إلى الوجودات خاطئ. فالإمكان الذاتي للوجودات يعني أنَّ حقيقة ذات هذه الوجودات عين المعلولية وعين الحاجة والتعلق بالعلة، وليس لها حيثية سوى حيثية الإيجاد وحيثية كونها فعلاً، وارتباطها بعللها عين ذاتها.

إنَّ المعلولات وجودات وليست ماهيات، والحقيقة الوجودية للمعلول عين المعلولية، و الحاجة والإرتباط بالعلة عين ذاتها، هذه الأفكار من أعمق الأفكار البشرية في باب العلة والمعلول. وهي أفكار تنبثق من نظرية أصالة الوجود والتشكيك الوجودي، وقد أثبتت ببراهين منطقية متقنة. وسوف نتناول هذا الموضوع بشكل واضح، عبر البحث المشبع حول حاجة المعلول إلى العلة بقاءً في المقالة التاسعة. وإمكان الوجودات بالمعنى المتقدم هو عين ما اصطلح عليه لأول مرة صدر المتألهين «الإمكان الفقري».

ب ـ إنطلاقاً من نظرية أصالة الوجود (وإنَّ الموجودية والعلية والمعلولية جميعها من شؤون الوجود، والماهية خارجة عن إطار الموجودية

وحـــريم العـــلية والمعلولية الحقيقية، وليس لها صلاحية الموجودية والعلية والمعـــلولية إلاّ مجـــازاً واعتباراً) سوف يختلف حتماً مفهوم الإمكان الذاتي لـــلماهية عما افترضه السلف من الحكماء على أساس أصالة الماهية أو مع عدم الإلتفات إلى أصالتها.

لقـــد قـــامت فرضية السلف من الحكماء على أنَّ للماهية واقعاً وحقيقة صـــلاحية أن تكون موجوداً في الخارج، لكن نسبة ذات الماهية إلى وجودها في الواقع أو عدم وجودها نسبة «اللاإقتضاء». أي أنَّ الماهية لا يمكنها بذاتها أن تكـــون موجودة أو معدومة، بل وجود أو عدم الماهية واقعاً وحقيقة تابع لعـــلة خارجية، وهي العلة التي توجدها أو تعدمها، ومن هنا فالماهوية تلازم المعـــلولية، والماهية بحسب ذاتها لا تقتضي الوجود أو العدم، وإنّما توجد أو تعدم تبعاً للعلة، وهذا أمر حقيقي وواقعي، ولا يرتبط باعتبار الأذهان وعدم إعتبارها.

أما على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية فينبغي سحب اليد عن الفرضـــية المـــتقدمة، اذ ليس للماهية صلاحية الموجودية والمعلولية ـــ بناء على أصالة الوجود ـــ لا بذاتها، ولا تبعاً للعلة. بل الوجود وحده له صلاحية الموجوديـــة والمعـــلولية الحقيقية. وإذا وسمنا الماهية بالموجودية والمعلولية فإنمـــا يكـــون ذلك مجازاً واعتباراً، والماهية في هذه الموجودية والمعلولية المجازية تابعة للوجود، الذي تنتزع منه، وليست تابعة لأمر خارجي (علة). ومـــن هـــنا فالماهية موجودة، بالتبع، أي تبع ذلك الوجود الذي تنتزع منه، ومعـــلولة بتـــبع معـــلولية ذلك الوجود، أي أنَّ صفة الموجودية والمعلولية المجازيـــة والإعتـــبارية يصح إطلاقها على الماهية من زاوية الوجود، الذي يتصـــف بهذه الصفات حقيقةً، وبغض النظر عن أي إعتبار. فاذا فرضنا أنَّ

ذلــك الوجــود الــذي هو منشأ إنتزاع الماهية ليس معلولاً فالماهية بتبعه لا معــلولية لهــا أيضاً. وعلى أساس أصالة الوجود تكون الماهية أمراً ذهنياً، وموجوديتها إعتبار ذهني أيضاً، ومن ثمَّ يكون إمكان موجوديتها ومعدوميتها مرتبطاً بمرحلة الذهن (لا الواقع)، وهذا الإمكان يعني أنَّ الماهية بذاتها ومع قطــع الــنظر عــن إعتــبار الذهن ليس لها صلاحية الإتصاف بالموجودية والمعدومية.

إذن فعــلى أســاس نظرية القدماء وعلى أساس نظرية أصالة الوجود يعــني الإمكان الذاتي للماهية «لا إقتضائية» ذات الماهية بالنسبة للموجودية والمعدوميــة، وأنَّ الماهيــة بذاتها لا تمتلك صلاحية الموجودية. إنَّما يفترق اتجــاه القدمــاء بأصراره على النظر إلى الواقع، ويقصدون من أنَّ الماهية بذاتهــا لا يمكــن أن تكون موجودة أنَّها لا يمكن أن تتوفر على الوجود في الواقــع بقطــع الــنظر عن العلة الخارجية، لكنها مع فرض العلة الخارجية ســتكون موجــودة فــي الواقــع؛ أما على أساس أصالة الوجود فالنظر إلى الإعتبار الذهني، فمعنى إنَّ الماهية بذاتها لا يمكن أن تكون موجودة أنَّها مع غــض النظر عن إعتبار الذهن لا يمكن أن تكون موجودة، وأنَّها توجد في إعتــبار الذهــن. ومن هنا فالإمكان الذاتي للماهية بحسب نظرية السلف من الحكمــاء يــلازم معلولية الماهية، لكنه لا يلازمها بناءً على أصالة الوجود. وبعــبارة أخــرى أنَّ نظرية القدماء في الإمكان الذاتي للماهية تنصب على حاجــة الماهيــة إلى حيثية تعليلية وواسطة في الثبوت، لكن الإمكان الذاتي للماهية على أساس أصالة الوجود يقوم على أساس الحاجة إلى حيثية تقييدية وواسطة في العروض. ومع غض النظر عن الحيثية التقييدية والواسطة في العــروض لــلماهية ــ بــناءً عــلى أصالة الوجود ــ لا معنى للحديث عن

الموجودية أو المعدومية أو الحاجة إلى حيثية تعليلية أو عدم الحاجة لها، أما مـــع أخـــذ الحيـــثية التقييدية والواسطة في العروض بنظر الإعتبار يصبح موضـــوع حاجـــة الماهية إلى الحيثية التعليلية وعدم الحاجة إليها تابع لتلك الواســطة، الـــتي هـــي الوجـــود، أي إذا كان الوجود معللاً فالماهية معللة بالعـــرض، وإذا كان الوجود غير معلل فالماهية أيضاً غير معللة بالعرض، والماهية بذاتها ليست معللة، وليست مستغنية عن العلة.

من هنا يتضح حجم تأثير نظرية أصالة الوجود على مصير البحث في الضـــرورة والإمكـــان؛ إذ اتضـــح في ضوء ما تقدم أنَّ الضرورة لا ترتبط بالماهية بأي معنى من المعاني (لا بالذات ولا بالغير)، وهي خالصة للوجود. واتضـــح أيضـــاً أنَّ هناك لوناً من الإمكان الذاتي في الوجودات يختلف عن الإمكان الذاتي للماهيات. واتضح أنَّ الإمكان الذاتي للماهية لا معنى له على أســـاس فرضية السلف من الحكماء. واتضح أيضاً خطأ أساس نظرية السلف فـــي باب منشأ الضرورة والإمكان والإمتناع، حيث ذهبوا إلى أنَّ كل واحدة مـــن هذه المفاهيم الثلاثة تختص ببعض الماهيات؛ حيث اتضح أنَّ الضرورة شأن الوجود والامكان شأن الماهية والإمتناع شأن العدم.

إنَّ فكـــرة رجـــوع الضـــرورة الذاتية إلى الوجود طرحت قبل نظرية أصـــالة الوجود في موضوع نفي الماهية عن ذات واجب الوجود. لكن فكرة ارتـــباط الوجـــوب الغيـــري بـــالوجود وأنَّـــه شأن من شؤون الوجود، وإنَّ الوجـــودات ذات إمكان فقري فهذه الأفكار طرحت إنطلاقاً من نظرية أصالة الوجود، وأُستلهمت من نصوص صدر المتألهين.

أمـــا اثـــبات خطـــأ نظرية السلف في الإمكان الذاتي للماهيات وطرح المفهوم السليم لفكرة الإمكان الذاتي، وإنَّ الوجوب والإمكان والإمتناع صفات

للوجود والماهية والعدم على الترتيب، فهذه الأفكار تطرح لأول مرة في هذا الكتاب، وهي مستنبطة من نظرية أصالة الوجود.

بينا يتغير مفهوم الإمكان الذاتي للماهية على أساس أصالة الوجود عن المفهوم الذي فرضه السلف، فتطرح فكرة رفيعة يتغير في ضوئها نهج الإستدلال في كثير من القضايا، وهذه الفكرة بقيت غامضة على فارس نظرية أصالة الوجود «صدر المتألهين» أيضاً، ومن هنا وقع في كتبه، خصوصاً كتاب الأسفار، في إشكاليات عويصة حينما عالج الإمكان الذاتي، وبقيت إشكالات بدون علاج، وقد أدى إغفال هذه الفكرة إلى متابعته بعض الأفكار الخاطئة، وإلى إعترافه في مواضع أخرى بخطئه، وطرح في بعض المجالات الأخرى وجهة نظره بنحو آخر، ولا أريد هنا الإطالة، ونكتفي بهذه الإشارة.

هل يعدم الموجود؟

على أساس ما تقدم في هذه المقدمة من أنَّ الضرورة سمة الوجود، جاء الإستدلال في متن هذه المقالة على الصورة التالية: «لا يمكن إطلاقاً أن يقبل واقع الوجود ما يقابله، أي زوال واقعه، ويصبح الواقع لا واقعاً. أي لا يمكن أن يسلب الواقع عن ذاته، رغم جواز وقوع السلب عليه بالنسبة إلى غير مورد ذاته». وهذه الفكرة تقدمت في المقالة السابعة في النص التالي: «إنَّ واقع الوجود لا يقبل ما يقابله، أي العدم بالذات، ولا يتصف به إطلاقاً، أي أنَّ الوجود لا يصبح عدماً». يطرح هنا إستفهامان مهمان لا يمكن إغفالهما، والإجابة على هذين الإستفهامين تتطلب عمقاً خاصاً في مجموعة قضايا منطقية وفلسفية. والسؤالان على النحو التالي:

السـؤال الأول: لمـا كانت الموجودية خصوصية ذاتية للوجود، ولا تسلب عنه، يلزم أن تكون جميع الوجودات أزليةً وأبدية؛ لأنَّ الفرض هو أنَّ العـدم لا يطرأ على الوجود، وحينما لا يطرأ العدم على شيء يلزم أن يكون دائمياً وأبدياً. إذن يلزم أن لا يعدم أي وجود، ويكون كل وجود أبديا. ويلزم من كون الوجودات أبدية ودائمية أن تكون الماهيات أبدية ودائمية أيضاً؛ لأنَّ الماهية تابعة للوجود، والشيء الذي يكون وجوده باقياً يلزم أن تكون ماهيته باقية أيضاً، إذن يلزم أن لا يعدم أي موجود وكل شيء يكون أبدياً، ويلزم من ذلك نفي الحركة والكون والفساد، وغير خفي أنَّ هذه النتيجة تصطدم بالعقل والحس وتخالفهما.

الإجابة على هذه الإشكالية تتطلب البحث في أطراف الموضوع الذي وعدنا في المقالة السابعة ببحثه وإيضاحه بشكل أفضل وهو الإجابة على هذا الإستفهام: هل يمكن أن يكون الموجود معدوماً أو المعدوم موجوداً؟!

هـناك طريقان للإستدلال على أنَّ أي شيء موجود لا يعدم، وإنَّ أي شيء معدوم لا يوجد: الطريق العلمي والتجريبي، والطريق الفلسفي والعقلي. الطريق العلمي والتجريبي هو الطريق الذي سلكه في القرن الثامن عشر عالم الكيميـاء الفرنسـي الشـهير لافوازييـه. لقد وصل عبر تجاربه وتحقيقاته الكيميائية إلى أن مجموع مواد هذا العالم، التي تشكل المادة الأولية لبناء هرم الوجود ثابتة لا تتغير وجميع ما يبدو لنا من وجود وعدم وحدوث وفناء ليس وجـوداً وعدمـاً واقعياً وحدوثاً وفناء حقيقياً، بل هي صور وكيفيات مختلفة لتحليل وتركيب الأنواع المختلفة ومن الإرتباطات التي تحكم المواد الأساسية للعالم، إذن (ليس هناك معدوم يوجد في هذه الدنيا وليس هناك موجود يعدم).

أمـــا الطريق الفلسفي العقلي فيقول: إذا عُدِم الموجود أو وجد المعدوم يـــلزم تبديل الوجود بالعدم أو العدم بالوجود، وهو محال لاستلزامه التناقض. لكن السؤال طرح إشكالية الموضوع الفلسفية بطراز آخر في ضوء معطيات البحث المتقدمة.

مـــن الواضح أنَّ كلا الطريقين يصل إلى قانون واحد ونتيجة واحدة، وهي أنَّ الموجود لا يعدم والمعدوم لا يوجد، وإنَّ كل شيء أزلي وأبدي.

أمـــا الطريق الاول الذي طرح لأول مرة من قبل لافوازييه فقد توجه إليه النقد من زاويتين، الزاوية الأولى حيث زلزلت التجارب وقراءات العلماء اللاحقـــة أساس بقاء المادة، وأثبتت أنَّ فرضية عدم فناء الأجسام والمواد لا صـــحة لهـــا، وإذا فرضـــنا أنّـــنا مضـــطرون للقول بوجود (هيولى أولى) لموجودات العالم، وأطلقنا عليها مصطلح مادة المواد فهي على درجات أكثر بســـاطة من الأجرام والمواد التي فرضها لافوازييه، وفرض هذه «الهيولى» ومادة المواد لا يتنافى مع وجود وعدم وحدوث وفناء الأشياء حقيقة وواقعاً. وســـوف نتناول في المقالة العاشرة التطور التاريخي لنظرية الهيولى الأُولى (مادة المواد)، وسنتناول هنا البحث حول قانون لافوازييه في ضوء معطيات العلم المعاصر.

ثـــم لـــو فرضنا أنّنا آمنا بأنَّ الأجرام والمواد التي يفترضها لافوازييه ثابتة وأبدية فلا يمكننا مع ذلك التسليم بدعواه، حيث إنها أعم من الدليل؛ لأنَّ دليلـــه التجريبي يثبت في أحسن الحالات أنَّ مواد وأجرام العالم ثابتة وأبدية، بينا يدعي لافوازييه ما هو أعم من المواد والأجرام، ويشمل كل شيء أي أنَّ لافوازييه بدل أن يقول إنَّ أجرام هذا العالم ثابتة ولا تتغير قال إنَّ كل شيء ثابت ولا يتغير، وبدل أن يطرح قانوناً علمياً في الكيمياء طرح أصلاً فلسفياً.

أمـــا الطـــريق الثاني فرغم بساطة وسهولة الإجابة المطروحة للوهلة الأولى، لكـــن العـــثور عـــلى إجابـــة دقيقة وعارية من الخلل أمر مقرون بمصـــاعب كثيرة. والجواب الإجمالي الذي ينبغي توجيهه للإشكال هو: نعم، إنّ الموجـــود لا يعدم والمعدوم لا يوجد، ولكن لا يلزم من ذلك أزلية وابدية الأشـــياء ونفـــي الحركة والتغيير والكون والفساد، بل صحة هذا القانون من زاوية النظر الفلسفي لا تتنافى مع صحة نظرية التغييرات الذاتية والجوهرية للأشـــياء، وأنّ كل شيء في عالم الطبيعة في حالة تغير دائم، وإنّ ذات أي شـــيء لا تبقى في لحظتين من الزمان على حال واحد. من هنا فالعدم نسبي دائمـــاً، وكـــل شيء يوجد في لحظة من اللحظات ويعدم في لحظة أخرى لا يعـــني أنّ عدمـــه يـــتم واقعاً في اللحظة اللاحقة، أي ان العدم في اللحظات اللاحقة لا يطرأ بحسب الواقع على الشخصية الواقعية لذلك الشيء.

أمـــا الجواب التفصيلي على الإستفهام المتقدم فيستدعي بيان حكم آخر من أحكام الوجود، وهو (مرتبة كل وجود مقومة لذلك الوجود). إيضاح ذلك: الوجـــودات عـــلل ومعـــلولات، والعلة لها تقدم ذاتي على المعلول، وبعض الوجودات متقدمة زماناً على بعضها الآخر أو مقارنة أو متأخرة عن بعضها الآخـــر، ومـــن ثـــم فكل وجود يشغل مرتبة من المراتب الطولية للعلّيّة أو الزمانية. نريد أن نرى هنا ما هي نسبة كل وجود إلى المرتبة التي هو فيها؟ فـــالوجود الـــذي في مرتبة العلية أو المعلولية ما هي نسبته للمرتبة التي هو فيهـــا، فهل هذه المرتبة خارجة عن حقيقة ذلك الوجود أم لا؟ أي إذا فرضنا أنّ ذلك الوجود لا يشغل تلك المرتبة فهل يبقى هو ذاته ولم يسلب منه إلاّ أمر خارجي، أم سوف لا يبقى هو هو، وهوية ذلك الوجود عين مرتبته؟ وكذلك الأمـــر بالنسبة إلى المراتب الزمانية، فالحادثة (س) تقع في زمن معين، ما

هي نسبة هذه الحادثة إلى المرتبة الزمانية التي تقع فيها؟ فاذا فرضنا أنَّ هذه الحادثة وقعت في زمان الحادثة التي قبلها، أو في زمان الحادثة التي وقعت بعدها، فهل يسلب منها أحد عوارضها، وهو وقوعها في زمان معين، أم سوف لا تبقى هي هي، وإنَّ الزمان ليس خارجاً عن هوية الحوادث التي تقع فيه، أي أنَّ زمان كل وجود مقوم لذات ذلك لوجود.

إنَّ إحدى أهم النتائج التي تستنتج من نظرية (أصالة الوجود) وأصالة (التشكيك الوجودي) هي: إنَّ مرتبة كل وجود من الوجودات مقومة لذاته، وحتى بالنسبة إلى مراتب الزمان أيضاً، فالزمان ليس خارجاً عن واقع هوية وتشخص الموجودات.

وعادة يحسبون الزمان بمثابة إ ناء لحقيقة وجود الموجودات الزمانية، أي يفترضون أنَّ الزمان موجود مستقل والزمانيات موجودات أخرى، فيحسبون أنَّ كل موجودٍ زماني في مقطع من مقاطع الزمان يلازمهُ موجود آخر هو الزمان. وهذا الإفتراض يشبه إفتراض الأشياء في صندوق أو في غرفه، مع فارقٍ هو أنَّ إناء الزمان يحتوي على موجوداته بشكل طولي، بينا الصندوق والغرفة تحتويها بشكل عرضي. فالموجودات الطولية في الزمان يتبع بعضها بعضاً، نظير حلقات السلسلة التي يتبعُ بعضها بعضاً؛ وحيث إنَّ الزمانَ موجود والزمانيات موجودات أخرى فلا مانع من أن تقع الحادثةُ الزمانية الواحدة في زمانين مع حفظ هويتها وعينيتها، نظير الكرة التي تقع في الزاوية اليمنى من الصندوق مره وتقع مرةً أخرى في الزاوية اليسرى، أو نظير الحلقة الحمراء في سلسلةٍ من السلاسل، التي تقع في أول السلسلة مرة وفي آخر السلسلة مرةً أخرى.

إنَّ هذا اللون من التصور للزمان والزمانيات لون من التصور الساذج، الـــذي يتوفر عليه سواد الناس. والحق أنَّ الزمان ليس له هوية مستقلة عن الزمانيات، وبعبارةٍ أخرى أنَّ الزمانيات ليست لها هوية خارج الزمان، وكل موجـــود مـــن الموجودات الزمانية هو مرتبة من مراتب الحركة والزمان. وفــرض موجودٍ في غير تلك المرتبة يطابق تماماً إفتراض أنَّ ذلك الموجود مغاير لهذا الموجود. وسوف نتناول هذا الموضوع في المقالة العاشرة، حينما نبحث القوةَ والفعلَ والحركةَ والزمان، وسنطرح النظريات الحديثةَ التي تؤكد هذه النظرية. ونكتفي هنا بالإيضاح التالي:

لا ينـــبغي تشبيه مراتب الزمان بحلقات السلسلة المتتابعة أو بالأشياء الـــتي تشغل الصندوق أو الغرفة. إنَّما الذي يشبه الزمان من هذه الزاوية هو الأعداد ومراتبها.

إنَّ الأعـــداد مـــن رقم واحد إلى ما لا نهاية تشكل مراتب، وكل عددٍ يشغل مرتبة من هذه المراتب، ومن ثمَّ يتقدم على بعضها ويتأخر عن البعض الآخـــر. مثلاً العدد خمسة يشغل مرتبة بين العدد أربعة وستة، والعدد ثمانية يشغل مرتبة بين العدد سبعة وتسعة وهكذا... نأتي الآن لنرى ما هي النسبة بيـــن كـــل عددٍ وبين المرتبة التي هو فيها؟ فهل مرتبة كل عددٍ خارجة عن حقيقـــة ذلـــك العدد، أم ليست خارجة، بل مرتبة كل عددٍ مقومة لذلك العدد؟ وبعبارةٍ أخرى إذا فرضنا أنَّ العددَ خمسة يشغل مرتبة العدد ثمانية أو العكس فهـــل يبقى ذلك العدد هو ذاته، ولن يطرأ التغيير إلاّ على مكانه ومرتبته، أم أنَّ العـــدد لا يبقى هو هو، يعني أنَّ العدد خمسة ليس هو العدد خمسة حينما يشغل مرتبة العدد ثمانية، والعكس كذلك.

من الواضح أنَّه لا يمكن فرض أي عددٍ في غير مرتبته، مع حفظ هويته وذاته. والموجودات الزمانية بالنسبة إلى مراتب الزمان تطابق العدد من هذه الزاوية، مثلاً: عاش الشاعر الإيراني سعدي الشيرازي في مقطع من الزمان، ونحن نعيش في مقطع من الزمان اللاحق، يبدو للوهلة الأُولى أن لا مانع من أنْ يكون سعدي في زماننا أو أن نكون في زمان سعدي؛ ولكن إذا فهمنا حقيقة اصالة الوجود بشكل جيد، وفهمنا هذه الفكره (كل مرتبةٍ من الوجود مقومة لذات ذلك الوجود) وآمنا بأنَّ الزمان ليس خارجاً عن حقيقة ذات الوجودات الزمانية، فسوف نفهم جيداً أنَّ هذا التصور يشبه تماماً القول بعدم وجود مانع من أن يكون العدد خمسة محل العدد ثمانية أو العكس، أو عدم وجود المانع من أن يكون الأمس محل اليوم أو العكس، أي أن يكون هذا المقطع الزماني محل ذلك المقطع الزماني أو العكس.

ترجع سهولة التصديق بأنَّ المرتبة مقومة في الأعداد، وصعوبة التصديق بذلك في الوجودات، بل غرابة التصديق بها في الوجودات إلى أن كون المرتبة مقومة في الأعداد يرتبط بماهية الأعداد، بينما يرتبط كون المرتبة مقومة في الزمان أو العلة والمعلول إلى وجودات الأشياء وليست إلى ماهية الاشياء، أي أن مراتب الزمان أو العلة والمعلول ليست مقومةً لماهية الأشياء، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالاذهان تألف الماهيات لا الوجودات، وإنَّما تذعن بأصالة الوجود واعتبارية الماهية بعد آلاف التحليلات الفلسفية، ثم تتضح فكرة أنَّ المرتبة مقومة في الوجودات، وتتضح كذلك حقيقة الزمان. ومن هنا تكون معرفة مقومات ماهيات الأشياء يسيرة، خلافاً لمعرفة مقومات الوجودات.

فهنا يثبت مرة أخرى أننا ما لم نتعرف على الذهن واعتباراته وخصوصياته واسلوب صناعته للأفكار لا يمكننا أن نتوفر على الفلسفة.

على كل حال اتضحت الإجابة على الإستفهام الأول بعد هذه المقدمة؛ إذ بعد أن اتضح أنَّ زمان كل وجود مقوم لذلك الوجود يتضح أنَّ الوجود الذي يشغل مرتبة من مراتب الزمان ليس هو الوجود الذي يشغل مرتبةً أخرى. بل ذلك الوجود بالمرتبة الثانية يطرأ عليه العدم، لأنَّ هوية ذلك الوجود رهن الزمان الذي يشغله، وإذا اردنا أن نفرض ذلك الوجود بمرتبةٍ أخرى من الزمان فليس هو هو، كما أنَّ لذلك الوجود الذي احتل مرتبةً من الزمان إبتداءً ووسطاً وانتهاءً، أي أنّه وجود ممتد بأمتداد الزمان، وإذا أخذنا بنظر الإعتبار أيَّ جزءٍ مفروض من ذلك الوجود بالنسبة إلى أي جزء مفروضٍ من الزمان الذي يتطابق معه فإن ذلك الجزء من الزمان يقوّم ذلك الجزء من الوجود، ولا يقوّم الجزء القبلي ولا الجزء البعدي. وإذا طرأ العدم على وجودٍ من الوجودات الزمانية فيجب أن يرتفع ذلك الوجود عن زمانه، وهذا أمر محال.

إذن اتضح أنَّ لازم الموجودية سمةُ ضرورة الوجود، وأن العدم لا يطرأ على الوجود إطلاقاً،أو كما جاء في متن المقالة السابعة ويأتي أيضاً في هذه المقالة: «أنَّ واقع وجود ماهيةٍ لا يصير لا واقعاً إطلاقاً». وهذا لا يعني أنَّ الوجود يجب أن يكون أزلياً وأبدياً، وبعبارة أخرى أنَّ قانون (الموجود لا يعدم إطلاقاً والمعدوم لا يوجد إطلاقاً) قانون صحيح تماماً، لكن تفسيرَ هذا القانون لا يعني أنَّ كل موجود أزلي الوجود وأبدي الوجود، وكل معدوم أزلي العدم وأبدي العدم. بل يلزم منه ــ كما جاء في المقالة السابعة ــ فقط أن نقول في مورد الشجرة مثلاً: إنَّ شجرةَ الصفصاف المعينة، التي وجدت

في زمانٍ معين وأرضٍ وهواءٍ وماءٍ معين لا يمكن أن نفترض خلوّ وجودها من تلك الفترة الزمانية المعينة على الإطلاق.

السؤال الثاني: إنطلاقاً من أنّ الموجودية سمة ذاتية للوجود ويمتنع سلبها عنه يلزم أن تكون جميع الوجودات واجبة الوجود بالذات، أي يلزم أن يكون كل وجود واجبَ الوجود، وبناءً على أصالة الوجود ليس هناك شيء سوى الوجود حقيقةً، والماهيات إعتبارات ذهنية وهي تابعة للوجود والعدم والوجوب الذاتي والغيري والعلية والمعلولية والقدم والحدوث، ومن هنا يلزم أن يكون كل موجودٍ واجب الوجود، وهذه النتيجة مضافاً إلى أنها خلاف إمكان الأشياء، الذي نستنتجه من حدوث الأشياء في عالم الحس، وخلاف مقتضى قانون العلية العام، الذي يربط الموجودات بنظام أساس لكل العلوم، فأنها خلاف مدعى هذه المقالة أيضاً، حيث تقول إنّ جميع الوجودات سوى وجود الباري واجبة بالغير؛ إذ بناءً على ما تقدم فإنّ الموجوديةَ سمةُ ذاتية لكل وجودٍ وكلُ وجودٍ موجود بالذات، وله وجوب ذاتي، ولا يمكن أن يكون واجباً بالغير.

هذا الإستفهام أو الإشكالية تختلف عن السؤال الأول. كان السؤال الأول هو أنّ لازم عدم طرو العدم على الوجود قدمُ وأزليةُ وأبديةُ الأشياء، أما هذه الإشكالية فتُقرر أنّ لازم عدمَ طروّ العدم على الوجود نفي الإمكان الذاتي للأشياء ووجوبها الذاتي، ولا يخفى على أهل الإختصاص عدم وجود الملازمة بين الأزلية والأبدية والوجوب الذاتي، ورغم أنّ لازم الوجوب الذاتي الأزلية والأبدية، لكن لازم الأزلية والأبدية ليس الوجوب الذاتي.

إنّ هذا الإستفهام معضلة وإشكالية مهمة، رغم أنّه لم يطرح في كتب الفلسفة بشكل مباشر، لكن البحثَ في الدراسات الفلسفية حينما يصل إلى هذه

الإشـكالية يضـطرب الفلاسـفة اضطراباً شديداً. وهذه الإشكالية هي التي اعـتمدها العرفاء لإلزام الفلاسفة من منطلق البرهان العقلي بما يدَّعونه على أساس الكشف والشهود في باب وحدة الوجود ونفي أيِّ لونٍ من الكثرة، حيث أنَّ الوجـود يسـاوي الوجـوب الذاتي والوجوب الذاتي يساوي الوحدة إذن فالوجود يساوي الوحدة. وهذه الإشكالية أيضاً إحدي الجهات التي أدت بشيخ الإشراق إلى القول باعتبارية الوجود، ودعوى أنَّ الوجود إذا كان واقعاً عينياً يلزم أن يكون واجباً بالذات ويمتنع عليه العدم.

لكن القارئ المحترم إذا أخذ بنظر اعتباره ما تقدم من بيان الفرق بين الضـرورة الذاتية المنطقية والضرورة الذاتية الفلسفية تتضح له الإجابةُ على هذه الإشكالية.

إنَّ الضـرورة الذاتيـة الـتي ننسبها إلى موجودية الوجود هي عين الضرورة التي ننسبها إلى إنسانية أو حيوانية الإنسان، أو إلى مساواة مجموع زوايا المثلث لقائمتين. وهي الضرورة الذاتية في مصطلح المنطقيين، أي أنَّنا إذا افترضـنا شـيئاً ما إنساناً فالحيوانية تثبتُ لهذا الشيء مع فرض إنسانيته ثـبوتاً ضرورياً، أو إذا فرضنا مثلثاً فمجرد فرضه مثلثاً يثبت بالضرورة أنَّ زوايـاه تسـاوي قائمـتين، اما هل الإنسان أو المثلث حقيقة معلولة وقائمة بالغيـر، أم أنَّهـا حقيقـة قائمة بالذات وغير معلولةٍ؟ فهذا بحث خارج عن موضوع القضية التي نحن بصدد إثباتها.

والأمر كذلك حينما نقول إنَّ كل وجودٍ موجود بالضرورة، فإنما نعني أنَّ كل وجود مفروض مع فرض موجوديته فالوجود ثابت له بالضرورة، اما هل هذا الوجود حقيقة مستقلة وقائمة بالذات (واجب الوجود)، أم حقيقة غير

مستقلة ومعلولة وقائمة بالغير؟ فلا علاقة لهذا الإستفهام بالضرورة الذاتية التي نحن بصددها.

وبتعبير آخر أنَّ الضرورة الذاتية الفلسفية ــ كما تقدم ــ تقابل الإمكان الفقري. والإمكانُ الفقري بالنسبة للوجود يعني أنَّ ذلك الوجود في نفس الوقت الذي هو وجود وعين الموجودية فهو حقيقة متعلقة بالغير ومحتاجة إلى الغير، بل عينُ التعلق والحاجة للغير، وباقٍ ببقاء الغير ومحفوظ بحفظه، اما الوجوب الذاتي هنا فيعني أنَّ الوجود مستقل وغير محتاج وغير متكئ على حقيقةٍ أخرى.

إنَّ القارئ الكريم إذا تأمل بعمق فيما تقدم من الإجابة على الإشكالين المتقدمين يتمكن من رفع كثيرٍ من الإبهامات والشبهات التي طرحت بشأن نفي العلية وعبثية الخلق وبطلان الحدوث وفناء الأشياء. ويتمكن ضمناً من رفع الشبهة المشهورة التي طرحها الإمام الفخر الرازي في موضوع معلولية الممكنات، وسوف نعالجها في المقالة القادمة بشكل تفصيلي.

شاعَ أخيراً بين أدعياء الفلسفة أنَّ «اللاشيء لا يصير شيئاً والشيء لا يصير لا شيئاً» فملئوا كتباً بشأن هذه القضية.

إنَّ قانون لافوازييه الكيميائي المعروف، الذي يقول (الطاقة لا تفنى ولا تستحدث) يشير إلى هذا الموضوع أيضاً. وهذا القانون أقامه لافوازيية على أساس إختباراتٍ وتحقيقات لا يمكن إنكارها.

إنَّ مشكلة الإستدلال بهذا القانون تنشأ جرّاء توسيع دائرة الإفادة منه فيكون المدعى أعم من الدليل؛ إذ تُطرح هذه الدعوى بأنَّ كل شيء معدوم أو موجود لا يوجدُ أو لا يعدم، ومن الواضح أنَّنا اذا آمنا بهذه الدعوى يلزم أن

يكـــونَ كل شيء أزلياً وأبدياً، وأن ننفي كل لون من الوان التغيير والحركة والـــتكامل. لكنـــنا إذا رجعنا إلى أدلة هذا القانون نجد أنَّ الأمر لا يشمل كل شـــيء، بـــل فقط المادة الأولية للمركبات الكيميائية هي التي لا توجدُ أو لا تعـــدم. ومن الواضح أنَّ كون المادة الأولية لهذا الكون لا تُعدم أخصُ من أنَّ كلَّ مادةٍ لا تعدم، وأنَّها أزلية وأبدية.

لقد أجرى العلماء على قانون لافوازييه تعديلاتٍ، وكلما تقدمت أبحاث العـــلماء تـــتأيد نظرية عدم بقاء المادة الواحدة بعينها، أي تتأيد نظرية تحول المواد بعضها إلى بعض، أو تحول المادة إلى طاقة والطاقة إلى مادة. وتتجه الأفكـــار صوب الإقرار بأنَّ المادة الشخصية مع حفظ تشخصها ليست أزليةً وابدية. على أنَّ نشير إلى أنَّ المقصود من استبدال المادة من وحدة الى وحدةٍ أخـــرى لا يعـــنى أنَّ الوحدة الأُولى تعدم مطلقاً، ثم توجد الأخرى من رحم العـــدم؛ لأنَّ هـــذه الفكرة وفق الدراسات الفلسفية العميقة ليست صحيحة. بل وفق الأبحاث العميقة التي قام بها الفلاسفة الألهيون في هذا المجال، ووفق ما أكـــده علماء الطبيعة أيضاً، فإن كلَّ حادثةٍ تسبق بمادة ومدة، وكلُ فانٍ يترك المجـــالَ لحادث جديد. وحينما يصل البحث إلى هذه النقطة يُطرح البحث في مـــادة المواد، وهو بحث يتطلب فصلاً مستقلاً، وهو الفصل الذي اختصت به المقالة العاشرة من مجموع هذه المقالات.

عـــلى كل حال أضحت مقولة «الشيء لا يصير لا شيء، واللاشيء لا يصـــير شيئاً» مستمسكاً بيد الماديين لإنكار موضوع الخلق والإبداع، غافلين عن أنَّ هذه الفكرة إذا أخذناها بمفهومها العرفي يلزم إنكار قانون العلية العام وقانون الحركة والتكامل، بينا يمثل إنكار هذين القانونين إنكار جميع العلوم،

والمـــاديون أنفسهم يتخذون من هذين القانونين مستمسكاً. اما إذا نظرنا إلى هذه المقولة نظرةً علمية، حيث أشرنا اليها فيما تقدم، فسوف نجد عدم وجود تنافٍ بينها وبين موضوع العلية والخلق والإبداع.

عـــلى كـــل حال فهذه المقولة إذا أخذناها بمعناها الفلسفي العام فينبغي نفيهـــا أو اثباتها عن طريق البراهين الفلسفية، وينبغي تفسيرها بلغة الفلسفة، وتفســـيرها الفلســـفي هو التفسير الذي تقدم في المقاله السابعة، وهو التفسير الذي قدمناه عبر هذه المقدمة. وهذا التفسير لهذا القانون ــ كما اتضح ــ لا يستلزم أزَلِيَةَ وأبَدِيَةَ الأشياء، ولا يستلزم نفي الخلقةِ والإبداع.

الضرورة والإمكان

أثبتنا في المقالة السابقة أنَّ واقع وجود أي ماهية لايعدم إطلاقا (مع حفــظ وحدة الشروط في كلا الحالين)، وبعبارة أخرى: كل ماهية رغم أنَّها بالــنظر إلى ذاتهــا يمكن أن تتصف بالوجود والعدم، مثلا انسانية الإنسان توجــد وتعــدم، ولكن واقع وجود ماهية من الماهيات لا يمكن أن تقبل ما يقابل ذاتها، أي زوال واقعها[1]، ويكون واقعها لا واقعا، أي لا يمكن سلب أي واقع عن ذاته، رغم جواز السلب في غير مورد ذاته.

---

١ ــ هــذه القــاعدة تشــمل جميع الموجودات من الواجب والممكن والجوهر والعرض، وهي القاعدة التي طُرحت في آخر المقالة السابعة تُحت عنوان (الموجود لا يُعدم). وقد أوضحناها بشكل كافٍ في مقدمة هذه المقالة. عــلى أن نؤكــد مــا أوضحناه في هذه المقدمة من أنَّ هذه الضرورة الذاتية لــلوجودات لا تســتلزمُ نفي المخلوقية والمعلولية، ولا تستلزم أبدية وأزلية الموجودات؛ لأنَّ هذه الضرورة من صنف الضرورة الذاتية المنطقيّة، وهي تجتمع مع الوجوب الذاتي ومع الوجوب الغيري الفلسفي، كما تقدم شرحه في المقدمــة. وهــذا النحو من الضرورة الذاتية في الوجودات يقوم على أساس أصالة الوجُود، أما على أساس أصالة الماهية فهذا النحو من الضرورة ليس له أيُّ معنىً.

فــلا يصح إطلاقا أن نقول إنّ الشجرة الموجودة اليوم غير موجودة اليوم، ولكن يصح أن نقول الشجرة الموجودة اليوم غير موجودة غداً.

نطــلق عــلى هــذه السمة في بحوثنا مصطلح (الضرورة)، ونطلق مصطلح (الإمكان) على سمة تساوي الوجود والعدم في الماهية.

إذن؛ فمفهــوم الضــرورة يعــني وجوب ولزوم وعدم قابلية إنفكاك الوجود (الحتمية[٢] ـــ حسب اللغة العلمية الحديثة). ومفهوم الإمكان يعني تساوي الشيء إلى الوجود والعدم.

إنّ الــتمييز بيــن الضرورة الذاتية في الوجود وبين الضرورة الذاتية الفلســفية، والوقــوف عــلى أنّ الضرورة الذاتية في الوجود لاتستلزم أزلية وأبدية الموجودات ولا تستلزم وجوب وجودها، موضوع دقيق وقد غاب عن ذهــن أغــلب الحكمــاء والفلاسفة. وقد أقام العرفاء إستدلالهم على تساوي الوجود مع الوجوب الذاتي والوجوب الذاتي مع الوحدة، كما تقدم في المقالة الســابعة، أقــاموا هــذا الإســتدلال عــلى ضــوء عدم التفكيك بين هاتين الضــرورتين، فشيخ الإشراق إستدلّ هناك أيضاً على إعتبارية الوجود، وقد كــان عــدم الــتمييز بيــن هاتين الضرورتين أحد الأسباب التي أدت بشيخ الاشراق الى الخطأ والتشويش.

٢ ـــ الضــرورة والوجوب مصطلحان شائعان في الإستخدام الفلسفي والمنطقي منذ القدم، لكن مصطلح الحتمية مصطلح جديد شاع في لغة الفلسفة الحديثة، على أنّ الحتمية والضرورة والوجوب مفاهيم مترادفة، وذات معنى واحد.

المسألة التي ينبغي ايضاحها هنا هي أنّ المــاديين استخدموا مصطلح

....

((الحتمية)) كثيرا، لكنهم يفهمون من أقسام الضرورات والحتميات التي أشرنا إليها في المقدمة الحتمية العلية فقط، وهي عبارة عن الضرورة بالغير فلسفياً، أمــا الضــرورة الذاتيــة الفلســفية والضرورة الذاتية المنطقية فلا يعرفون مفهومهما. وعدم معرفة الضرورة الذاتية الفلسفية أدى بهؤلاء إلى تصورات طفولية ووهمية بشأن ذات الباري تعالى، ومن ثمَّ انتهى الأمر بهم إلى النفي. وســوف نعكــف في هوامش هذه المقالة على طرح نصوص الماديين، التي تعكــس تصــوراتهم الطفولية والوهمية بشأن ذات الباري، لكي يقف القارئ المحــترم بشــكلٍ مباشــر عــلى هــذه التصورات المادية الطفولية في هذا الموضوع الفلسفي المهم.

إنَّ عدم وقوف الماديين على مفهوم الضرورة الذاتية المنطقية أدى بهم آلى اخطــاء غريــبة. فالمــاديون المحدثون يدّعون أنَّ منطقهم الديالكتيكي منطق ديناميكي، بينما يسمون المنطق الإلهي بالمنطق الإستاتيكي؛ ومن هنا فحينما يقفون في نصوص المنطقيين على مصطلح الضرورة الذاتية يحسبون أنَّ مفهــوم الضرورة الذاتية هو أنَّ كل ذات (كالانسان مثلاً) تبقى على حالة واحدة دائمية ولا يعتريها التغيير، ومن هنا يستنتجون أنَّ المنطق القديم منطق جامد.

يقــول الدكــتور أرانــي في كتيّبه المادية الديالكتيكية: ((يصل المنطق الإستاتيكي إلى نتائج خاطئة خصوصاً جرّاء إيمانه بالحتمية والدوام، فالمنطق الجــامد يرى مثلا أنَّ نسبة البياض للثلج ضرورية ودائمة، ونحن نعرف أنَّ لون الثلج ليس أبيضاً بالضرورة وعلى نحو الدوام. فبياض الجسم ينشأ جراء

....

انعكـــاس الضوء بشكل تام من الاجسام. ففي جو مظلم تماماً لا يكون الثلج أبيضاً، أي أنَّ البياض ليس ضروريا ودائمياً للثلج، ومن هنا ليست هناك أيةُ حقيقة دائمية الوجود، لكن الاشراقيين نظير شهاب الدين بالغ في الأمر، حتى عدَّ جميع الصفات ضرورية ودائمية، وهذا هو الجمود المطلق.)).

إنَّ الذيـــن يعـــرفون اسلوب عقد القضايا الضرورية والدائمية يعرفون حجم خواء هذا النص وحجم جهل صاحبه، خصوصاً حينما ينسبُ الأمر إلى شـــهاب الدين السهروردي المشهور بشيخ الإشراق، ويعكس أنَّ الرجل بنى نصه على أساس السماع الشفاهي من أنَّ شيخ الإشراق أرجع جميع القضايا الموجهـــة إلى قضية ضرورية، فتخيل أنَّ مقصوده هو أنَّ نسبة كل محمول إلى كـــل موضوع نسبة ضرورية وأزلية وأبدية. بينا لو رجع الدكتور أراني إلى فـــرد مطّـــلع إطّلاعاً إجماليا على المنطق لما ارتكب هذه الفضيحة. إنَّ مـــثال الثـــلج والبياض من مخترعات الدكتور أراني، والأمثلة التي يذكرها المـــنطقيون للضـــرورة تنحصـــر بنسبة الذات إلى الماهية (الإنسان إنسان، المثـــلث مثـــلث) وفي نسبة اجزاء ذات الماهية إلى الماهية (الإنسان حيوان، المثـــلث شـــكل) وفي لوازم الماهية الذاتية بالنسبة للماهية (كل إنسان يشغل حيـــزاً، مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين). ومن الواضح أنَّ مفهوم هذه القضـــايا لا يعني أنَّ الإنسان إنسان على الدوام وباق على حالة واحدة، وأنَّ المثـــلث كذلك. بل تعني الضرورة هنا أنَّ كل شيء ما دام إنساناً فهو إنسان ويستحيل ألا يكون إنساناً (سلب الشيء عن نفسه محال)، ويستحيل أن يكون لا حيوان أو غير شاغلٍ لمكان، وكذلك الحال في مثال المثلث.

مثلاً: إذا قلنا إنَّ كل واقعة خارجية ضرورية، فهذا يعني أنَّ الواقع لا يمكن سلبه عن ذاتها، واذا قلنا الإنسان ممكن فهذا يعني أنَّ ماهية الإنسان يتساوى أمرها بالنسبة للوجود والعدم، رغم أنَّ الماهية بالنسبة إلى وجودها ذاتها ليست كذلك. (على أنَّ للإمكان معانيَ أخرى في الإستخدامات الفلسفية، ومنها القوة مقابل الفعلية. وتستخدم الضرورة أحيانا بمعنى وجوب العدم، فتكون مرادفة للإمتناع والإستحالة، نظير قولنا: سلب الواقع عن ذاته ضروري العدم وممتنع ومحال).

بيان آخر

من البديهيات التي لا يعتريها أدنى شك لدينا، ونعدها أكثر أسلحتنا العلمية فعالية، هي «قانون العلية والمعلولية»[٣]، (لكل حادثة علة).

---

٣ ــ عرفّنا قانون العلية والمعلولية في مقدمة هذه المقالة، وقلنا على أساس هذا القانون إنَّ كل حادثة لها علة ويستحيل وقوعها صدفة واتفاقاً.

وإذا أنكرنا وجود علاقة العليّة بين الأشياء، سواء على أساس الصدفة والإتفاق، أو على أساس أنَّ جميع الموجودات واجبة بالذات مستغنية عن العلة، فسوف تعدم أيُّ علاقة بين أي موجود وأي موجود آخر، وتكون جميع الموجودات أجنبية بعضها عن بعض وغير مترابطة. وعندئذ سوف لا يكون هناك أي قانون وناموس في عالم الخارج؛ لأنَّ جميع القوانين والنواميس التي تحكم الطبيعة هي صور عن قانون العلية العام. وفي هذه الحالة سوف لا يكون للعلم معنى أيضاً؛ لأنَّ العلم عبارة عن بيان القوانين والنواميس والعلاقات الواقعية التي تحكم بين الأشياء، وإذا لم يكن هناك أي علاقة بين

كل ظاهرة تتحقق فلها علة، واذا لم تكن هذه العلة فلا وجود أيضاً لتلك الظاهرة.

إذا ضغطنا على باب فلم يُفتح، نعود فنبحث في زواياه، أي نحاول أن نفهم العيب والنقص الحاصل في الباب حيث لم يعد يُفتح، إذ لو لم يكن هناك عيب أو نقص فان ضغط اليد مع توفر الشروط الأخرى يفتح الباب حتماً(٤).

الأشياء فسوف لا يكون هناك أي علمٍ. إذن فقانون العلية أساس العلم. وأولئك الذين يريدون إنكار قانون العلية ويسعون في نفس الوقت إلى الحفاظ على المعرفة العلمية، يسيرون في طريق عابث.

إنَّ قانون العلية أهم القوانين التي تفيد منها الفلسفة الإلهية، وسوف نشير في هذه المقالة إلى أنَّ هذا القانون ذاته والقوانين المتفرعة منه تفضي بنا إلى الإيمان بأنَّ جميع الأسس العليّة تنتهي الى ذات كاملة وغير معلولة، وأنَّ جميع النظم تنطوي تحت نظام واحد، فتقوم بذات واحدة.

٤ ـ أحد القوانين التي تتفرع على قانون العلية العام هو قانون الحتمية، أي أنَّ العلة تمنح المعلول الضرورة، وأنَّ كل معلول وخصوصياته الوجودية يحصل بالضرورة التي لا يمكن تخلفها. وقد أوضحنا في مقدمة هذه المقالة النظريات المختلفة التي طُرحت حول هذا القانون، وأقمنا برهاناً بسيطاً على صحة هذا القانون أيضاً.

المثير للدهشة أنَّ هذا القانون حينما يُطرح كقانونٍ كلي وعام على الأذهان يثير صعوبات، ويتطلب الإذعان به نشاطاً ذهنياً وممارسة برهانية كبيرة، لكي ترتفع الأوهام، لكنه في نفس الوقت مورد قبول كل شخص في حسه الباطني، ووفق فطرته وإرادته يتابع هذا القانون. والنص

والأمـــر كذلـــك إذا لاحظ ميكانيكي العجلات توقف العجلة التي قام بترميمها وتصـــليحها وتشـــغيلها. فإنَّه يندفع مباشرة إلى البحث في محركها وسائر أجـــزائها، أي أنَّـــه يبتغي تحديد الشرط المفقود من الشروط العليّة لحركة العجلة، اذ لو لم يُفقد أحد الشروط لا تتوقف العجلة عن الحركة إطلاقاً، أي إذا كانت العلة التامة للحركة موجودة فالحركة ضرورية.

إذن؛ فمن المحتم أنَّ العلّة التامة لكل معلول تعطي معلولها الضرورةَ، ويوجد معلولها على أثر هذه الضرورة.

بديهـــي أنَّـــه إذا كان مجرد الوجود الخارجي للعلة في زمان (وإن لم يكن بمعية المعلول) كافٍ لكي يستمر المعلول بذاته في الحياة(٥)، فسوف لا يحصل إطلاقا ذلك الفحص والتفتيش والبحث.

الذي جاء في المتن (إذا ضغطنا على باب... إلى قوله إذن فالعلة التامة تمنح كـــل معـــلول من معلولاتها الضرورة) يوضح الإذعان والتصديق الفطري والعملي بهذا القانون.

٥ ــ يُطـــرح هنا قانون آخر من القوانين المتفرعة على قانون العلية العام، وهو (حاجة المعلول إلى العلة حدوثاً وبقاء). وقد قدمنا وعدا في مقدمة هذه المقالة بتفصيل البحث حول هذا الموضوع في المقالة التاسعة، لكننا نجد من الأنسب أن نفي بهذا الوعد هنا ومن خلال هذا الهامش.

يبدو للوهلة الأُولى عدم وجود مانع من استغناء المعلول عن العلة في الـــبقاء؛ لأنَّ علاقة المعلول بالعلة تنشأ جراء كون العلة موجدَة للمعلول، وبمجرد وجود المعلول تنقطع علاقته بالعلة، ولا معنى لبقاء هذه العلاقة، ومن المحتم أن يتمكن المعلول بعـــد حدوثه بـــواسطة العلة من الإستمرار ببقائه وادامـــة

إشكـــال

مـــن الممكن أن يقال إنَّنا في مثال المركبة لم نفتش حقيقةً عن علة وجود الحـــركة. بل نبحث عن علة توقف المـــركبة. وبتعبير أوضح نقـــول: نحن

حياته، ما لم توجد علة أو علل تفنيه، ويصير ذلك المعلول عدماً.

يذكر أنصار نظرية إستغناء المعلول عن العلة في البقاء أمثلةً وشواهد لإثبات نظريتهم، نظير: بقاء الإبن بعد أبيه، وبقاء الساعة بعد صانعها، وبقاء البناء بعد البنّاء، وبقاء حركة الحجر بعد انفصال القوة الدافعة عن الحجر، بل يدعى أيضاً أنَّ علم الميكانيك من الفيزياء الحديثة يؤكد أنَّ الجسم في حالات الحركة والسكون يتطلب القوة الخارجية فقط حينما يراد تغيير حالته، فحينما تكـــون درجة حركته صفرا (السكون) فيتحرك، أو يتحرك بدرجة أكبر من درجة حركته. وإذا تحرك الجسم بواسطة القوة الخارجية فسوف يستمر بهذه الحـــركة مـــا لـــم يحصل عامل خارجي يوقف أو يقلل هذه الحركة دون أن يحـــتاج إلى علة لإدامة هذه الحركة. وإذا توقف الجسم نتيجة عاملٍ خارجي فســـوف يســـتمر بهذا التوقف، ما لم تحصل علة خارجية تحركه بدرجة من الدرجـــات، وأي درجة من درجات الحركة نفترضها للجسم فإنه يحتاج إلى علة في الحدوث الأولي لهذه الحركة فقط، وليس بحاجة إلى علة وعامل في إدامة هذه الحركة.

سوف نغض النظر فعلاً عن الأمثلة المتقدمة ومناقشتها، ونغض النظر أيضـــاً عن تفسير النظرية الفيزيائية فلسفياً، ونكتفي بتحليل عقلي عام حول علاقة العلة بالمعلول، لنرى فتوى العقل والفلسفة في هذا الموضوع. وسوف

لا نعــتقد أنَّ علة الحركة تبقى مع الحركة إلى آخر لحظات وجود الحركة، وتمــنحها ضــرورة الوجــود، لكي نبحث عن النقص في علة الحركه عند ظهور خــللٍ في المركبة. بل مع وجود علة الحركة ينبغي أن تمضي المركبة

نتابع الأمثلة والنظرية الفيزيائية في الهوامش اللاحقة تبعاً للمتن، لنرى هناك تــناقض هــذه الأمثلة مع حكم العقل أو عدم تناقضها، وأنَّ تصور التناقض والمخالفة ينشأ جرّاء سوء فهم واستنباط.

هناك تصور مشترك لقانون العلية لدى كل إنسان (العلة تمنح المعلول الوجــود) فكل شخص يُذعن لهذا القانون العام مادام يؤمن بعلاقة العلية بين الموجــودات، ســواء أكان حكيماً أم متكلماً، إلهياً أم مادياً، عالماً أم فيلسوفاً، ونحــن هنا ناخذ هذه المقولة اليقينية أساسا لتحليلنا فنقول: حينما نلاحظ في حياتنا اليومية الأمثلة التي يتم فيها إعطاء شيء من قبل شيء إلى شيء آخر، كما لو أعطى إنسان إلى إنسان آخر شيئاً، نجد في هذه الظاهرة أربعة أركان:

١ ــ المُعطِي

٢ ــ المستقبل

٣ ــ المُعطَى

٤ ــ الإعطاء، أي العمل الذي يقوم به المُعطِي.

عــلى أنَّ الأركــان في بعض الموارد يمكن أن تكون خمسة، والركن الخــامس عبارة عن الأخذ، أي العمل الذي يتم من ناحية المستقبَل. على كل حــال فنحن نواجه في هذه الأمثلة أربعة أركان على الأقل. ناتي الآن لنرى في مورد العلة والمعلول هل هناك أربعة أركان:

في حركتها، وتستمر في الحركة حتى مع زوال علة الحركة، كما هو الحال لـو مات المعمار فإنَّ المبنى لا يزول، أو لو مات الأب فإن الإبن يبقى ولا يفنى. أما في المثال المتقدم فحيث إنَّ الحركة زالت ووقع السكون والتوقف فسوف نبحث عن علة السكون والتوقف.

---

١ ــ المعطي (العلة).

٢ ــ المستقبل (ذات المعلول).

٣ ــ المعطى (الوجود الواقعي).

٤ ــ الإعطاء (الإيجاد).

وبعبارة أخرى هل هناك موجد وإيجاد ووجود وموجود في مورد العلية والمعلولية، أي جاعل وجعل ومجعول ومجعول له، معطي واعطاء ومُعطى له، أم أنَّ الأمر ليس كذلك، وإذا كان الأمر ليس كذلك فما هي طبيعته في هذا المورد؟

نأتي أولاً لنرى هل هناك أمران في مورد العلّة والمعلول أي هناك أمران واقعيان خارجيان في مورد العلة والمعلول وهما المعطى له والمعطي أو المستقبِل والمعطي؟ نلاحظ أنَّ المستقبِل أي ذات المعلول إذا كان له واقع بغض النظر عمّا اكتسبه من العلّة يلزم أن يكون ذلك المعلول ليس معلولاً، أي يلزم الخلف؛ لأنّنا حسب التعريف الاولي عرّفنا العلة بوصفها معطي الواقعَ إلى المعلول، أي أنَّ المعلول يكسب واقعيته من العلة، وإذا كان المعلول أمراً واقعياً يختلف عن الواقع الذي يكسبه من العلة فسوف يكون المعلول غير متلقٍ لواقعه من العلة، أي أنَّ المعلول بحسب الواقع ليس

الجــواب

نفوّض وجدان طارح الإشكال، لكي يجيب على هذا النقض؛ ونتسائل هــل يفتش الميكانيكي ـ في المثال المتقدم ـ عن أجزاء علة الحركة، أم يبدأ بحثا جديدا عن علة التوقف؟

معلولاً. إذن ففي مورد العلة والمعلول يكون واقع المعطى عين واقع المُعطى لــه، إنَّمــا يعتبر ذهننا هذا الواقع العيني الواحد مفهومين مختلفين (مستقبل ومعطى).

نأتي في المرحلة الثانية لنعكف على الإستفهام التالي: هل الايجادُ لــه واقع مستقل عن واقع المعطى أم لا؟ فاذا فرضنا أنَّ واقع الإيجاد يختلف عن واقع المعطى يلزم أن نفترض وجود (المعطى لــه) بغض النظر عن الإيجاد واقعــاً مستقلا، وينحصر عمل العلة بالإرتباط بهذا الواقع المستقل والإضافة إليــه، وتمــنح هذه العلاقة والإضافة إلى المعلول. وهذا الفرض يستلزم أن نفــترض واقعاً مستقلاً للمستقبِل ايضاً يختلف عن واقع المعطى، بينا وجدنا ذلــك محــالا كمـــا تقدم. إذن فلا يعني منح العلة الواقع للمعلول وتــوفر المعلول على الواقع من قبل العلة أنَّ الواقع أمر قائم في الخارج وعمل العلة أن يــاتي فيمــنح المعــلول هذا الواقع، بل المفهوم الحقيقي لإعطاء الواقع للمعلول هو ان واقع المعلول عين إعطاء العلة وإفاضتها، أي أنَّ هناك أمرا واحــداً ــ كمــا هو الحال في مورد المستقبل والمعطى ــ وهو الإعطاء أو المعــلول، أي أنَّ المعلول عين الاعطاء وعين إفاضة العلّة وليس أمرا آخر، أي ليس هناك فيض يحصل بواسطة واقع آخر اسمه الإفاضة من قبل العلّة.

إنَّ طارح الإشكال إذا راجع وجدانه وفطرته فسوف يرى أنَّ السكون عـدم الحركة، وعلة عدم المعلول دائماً هي عدم العلة. إذن ففي كل حادثة سلبيةّ، أي عندما تعدم حادثة إيجابية، فنحن نبحث دائماً عن علة وأجـزاء

نـاتي فـي المرحـلة الثالـثة لنرى واقع (المعطي)، نلاحظ هنا أنَّ واقـع المعطـي يجـب أن يكـون واقعـا مستقلا عن المستقبل والمعطى والإيجـاد؛ لأنَّـه واقع آخر غير واقع الشيء الذي ينشأ عنه، هو منشأ هذا الواقـع الآخر، ومن المستحيل أن يكون الشيء منشأً لذاته، لأنَّ ذلك يستلزم الصدفة وتقدم الشيء على نفسه، ومن ثمَّ التناقض.

في هذا الضوء تعرف أنَّ التصور الأولي للأركان الأربعة ليس سليماً فـي مـورد العـلة والمعلول، بل في هـذا المورد ليس هنـاك في عـالم الخـارج إلاّ واقعان، وليس هما إلاّ واقع العلة وواقع المعلول، الذي هو عين إيجـاد العـلة. وبعـبارة أخرى أدركنا بعد التحليل الكامل أنَّ واقع الإيجاد والموجـود والوجود في مورد المعلولات أمر واحد، إنَّما يقوم ذهننا بتحليل هـذا الواقـع الواحد إلى مفاهيم ثلاثة، وهذا التحليل الذهني أفضى إلى ذلك الوهم الأولي.

والحـق أنَّ المنشـأ الرئيسي لهذا اللون من التفكير الإبتدائي الخاطئ، الذي وقع فيه أغلب أدعياء الفلسفة هو لون من القياس الخاطئ. فقد لاحظوا بحسـب العـادة أنَّ شخصا حينما يمنح شخصا آخر مالا أو يهدي إليه وردة مـثلا، فهذه العملية تتطلب أربعة أركان واقعية، ولاحظوا أنَّ المعطي يغاير عملية الإعطاء، فمثلا حينما يأخذ شخصٌ مالا أو وردة من شخص آخر فهو يحتاج في اللحظة الأُولى إلى أخذ ذلك الشيء من المعطي، لكنه في اللحظات

علة الحادثة السابقة، نعم حينما تقع حادثة إيجابية لا نرجع إلى علة الحادثة السابقة، لكن إستدلالنا لا يعتمد على هذا الفرض.

ثم مع غض النظر عما تقدم، فإنَّ وجود علة السكون والتوقف بمعية

اللاحقة سوف يكون ذاته صاحب ذلك الشيء، ولا حاجة له في اللحظات اللاحقة إلى المعطي، ومن هنا تخيلوا أنَّ الإيجاد يناظر إعطاء المال أو إهداء الوردة، فواقع الوردة والمال غير عملية إعطاء الوردة والمال، وغير المستقبل أيضا، ولاحظوا ثانيا أنَّ المستقبل يستطيع التوفر على المال والوردة في اللحظة اللاحقة للحظة إستقباله وأخذه لهما، ولاحاجة له بالمعطي، ومن هنا إستنتجوا أنَّ المعلول لاحاجة به إلى العلة في البقاء.

بعد أن آمنا على أساس القاعدة الكلية الثابتة أنَّ علاقة العلة والمعلول علاقة منح الوجود والتوفر عليه، وبعد أن تعرفنا في ضوء ما تقدم على أنَّ هذه العلاقة، يعني الإيجاد والتوفر على الوجود، ليست أموراً واقعية مغايرة لذات وجود المعلول ومستقلة عنه، أي أنَّ واقع المعلول وعلاقة المعلول بالعلة أمر واحد؛ إذن يتضح أنّ واقع المعلول لا يمكن فرضه منفكاً عن علاقة المعلول بالعلة، إي مع قطع النظر عن علاقة المعلول بالعلة يستحيل حفظ وبقاء المعلول. ومن هنا نستنتج أنَّ المعلول يحتاج إلى العلة ويتكئ عليها حدوثاً وبقاءً. ويستحيل لمعلولٍ أن يستمر في ادامة حياته مع قطع علاقة بعلته.

أمامنا من وجهة نظر فلسفية طريقان، فاما أن نضع قانون العلية جانبا، ومن ثمَّ نؤمن بمذهب السفسطة والصدفة والإتفاق، واما أن نؤمن بحاجة المعلول إلى العلة بقاءً. أما تفسير وتبين الأمثلة والشواهد التي ذُكرت لعدم

التوقف أمر لا لزوم له ــ من وجهة نظر طارح الإشكال ــ ؛ ومن هنا ليس هــناك مبرر وتفسير للبحث في هذه الحالة عن شيء من الممكن أن يكون معدوماً.

حاجــة المعــلول إلى العلة في البقاء فسوف نأتي عليها لاحقا. وهنا نحاول التذكير بالأفكار التالية:

أ ــ قلنا مرارا أنَّ المهمة الأُولى لكل فيلسوف هي أن يتفحص أفكاره، ويــتعرف عــلى أُسلوب صناعة الذهن لها. وهذا النشاط المعرفي اصطلحنا عــليه علم النفس الفلسفي. ونحن هنا كما اطلع القارئ المحترم قمنا بتحليل أفكارنــا الذهــنية حــول العــلة والمعــلول، اعتمادا على قاعدتين فلسفيتين (مسلّمتين)، واثبتنا أنَّ الكثرة في مجال بحثنا هنا كثرة مفهومية وذهنية، وهذه الكثرة الذهنية أضحت منشأ لأكبر الأوهام في الفلسفة. لذا نكرر مرةً بعد مرة ما قلناه: ما لم نتعرف على الذهن لا يمكننا أن نتوفر على فلسفة.

ب ــ البرهان الذي استخدمناه لإثبات الفكرة هنا برهان عقلي خالص. حيــث إنَّ هــذه المســألة كما تقدمت الإشارة في مقدمة المقالة السابعة من المســائل الفلســفية الخالصة، لا تعتمد على أي عنصر تجريبي خارج إطار العقل المحض. بل الإلتفات الدقيق لطبيعة هذه المسألة يوضح أنَّ هذه المسألة مــن المسائل التي لا يتيسر درسها إلاّ عن طريق البرهان العقلي الذي تقدم. وهــذا يؤكــد مدى مبالغة المدرسة الحسية والتجريبية، وخطل دعواها بأنَّ قضايا الفلسفة يلزم أن تُدرَس في ضوء الحس والتجربة.

جــــ ــ يناصر الماديون نظــرية عدم حاجة المعلول إلى العلة بقاءً، وسوف ننقل أفكارهم وننقدها في محلها المناسب. وقد ذهب إلى هذه النظرية

إشكـــال

صـــحيح أنَّ التفـــتيش عـــن المعـــدوم غير مبرر، لكن العلة في هذه الموارد علة مركبة ذات أجزاء متصلة، بعضها موجود، وبعضها معدوم.

وعـــبر الوقـــوف عـــلى الأجـــزاء الموجودة فعلاً نقف على الأجزاء الأخرى. إلا إذا فرضنا أنَّ العلة كل مركب ينعدم بانعدام بعض أجزائه. إذن؛

بعض المتكلمين أيضا، لكن المحققين مـــن الحكماء عامة يناصرون نظـــرية حاجة المعلول إلى العلة بقاء، وقد أقام كل اتجاه من اتجاهات هؤلاء الفلاسفة بـــرهانا أو بـــراهين لإثبات ذلك. وبعض هذه البراهين رغم إعتماد أنصار أصـــالة الوجود عليها، لكنها تتنفس في إطار أصالة الماهية، ونحن بغية عدم إطالة البحث نغض النظر عن تحليل ونقد هذه البراهين. ونحسب أنّ البرهان الـــذي تقدم أعلاه هو أفضل وأسهل الطرق لاثبات الموضوع. على كل حال فهـــذا الموضـــوع من أهم المسائل التي سوف يفيد منها الباحث في مباحث الالهيات التي ستأتي في المقالة الرابعة عشر.

د ـــ تُعـــرّف العلة في كلمات الفلاسفة بانها (معطي الوجود). وتُعرّف أحيانا بمعنى أعم، لتشمل جميع الأشياء التي يحتاجها الشيء في حصوله على الوجـــود. وإذا أخذنـــا العـــلة بمعناها الأعم فسوف تشمل المعدات والشروط أيضـــا، وإذا كان المعلول مركبا سوف تشمل أجزاءه التي يتشكل واقعه منها أيضـــا، وإذا كنا نؤمن بالعلة الغائية فسوف يشملها أيضا؛ لأنَّ جميع الأجزاء الـــتي تشكل واقع الشيء يصدق عليها تعريف العلة، الذي هو عبارة عن كل ما يحتاجه الشيء في وجوده.

فوجـــود العلة بتمام أجزائها في معية وجود المعلول لا لزوم له إطلاقاً. كما هو الحال في الوليد، فهو يحتاج إلى والديه في الولادة فقط، وبعد الولادة لا تبقى هناك حاجة في البين.

الجـــواب

لقـــد أُخـــذ فـــي مفهوم العلة في الإشكال ــ كما هو واضح ــ وجود كل جـــزء من أجزاء العلّة بشـــكل مطلق، وهذا الأمـــر نفسه خطأ كبيـــر،

لكـــن الـــتعريف الأولـــي (معطـــي الوجود) لا يصدق على الشروط والمعـــدات ولا يصدق أيضاً على الغاية وعلى أجزاء المركب الواقعية. بل يصـــدق فقـــط على ما يصطلح عليه (العلة الفاعلية). والمقولة التي تقدمت، والـــتي تقـــرر أنَّ المعلول يحتاج إلى العلة حدوثا وبقاءً تعني العلة الفاعلية، والـــبرهان الـــذي تقدمـــت إقامته ــ كما هو واضح ــ يشمل العلة الفاعلية فقـــط، ولا يشـــمل هذا البرهان الشروط والمعدات والغاية وأجزاء المركب. بـــالنســـبة إلى مـــورد الأجـــزاء التي تشكل واقع الشيء (المركّب الحقيقي الـــذي يـــتألف مـــن مـــادة وصورة) ينبغي عن طريق آخر إثبات أنَّ هوية المعـــلول تحـــتاج إلى العـــلة حدوثاً وبقاء، وهذه الفكرة واضحة جدا وغنية عـــن الإســـتدلال، إذ لا يحـــتمل ان يكون هناك شخص يشكك في حقيقة أنَّ بقاء المركب متوقف على بقاء جميع أجزائه، وأنَّ انتفاء أي جز ء من أجزائه كـــافٍ لإنـــتفاء المركب. ويبدو أنّه لم يوجد حتى الآن من يدعي خلاف هذه الفكرة.

خصوصــاً وهو يصدر عن الأفراد الذين يرفعون لواء التحول والتكامل[٦]. مما يثير الدهشة المذهلة.

إذ ليس لدينا في عالم المادة موجود مطلق، يروغ على قانون الحركة والتكامل. إنَّ كل ظاهرة تقع فهي مرتبطة بالأجزاء المكانية والزمانية التى هي جزء وجودها. ومن هنا فالعلة المــركبة تعني سلسلة أحــداث مترابطة

---

٦ ــ بحكــم أهميــة وصــعوبة الأفكار نضطر هنا إلى إيضاحها عن طــريق وضع نظريات المتن ثم الإعتراض عليها بصورة إشكال ثم الإجابة عليها، بغية أن يفيد القرّاء المحترمون من هذا التحليل:

النظرية: معطي الضرورة للمعلول حدوثا وبقاء هو علته، وبقاء العلة شــرط في وجود وفي ضرورة المعلول معاً. مثلاً إذا لاحظ الميكانيكي خللا فــي حــركة السيارة، فسوف يعكف على فحص الخلل، ويرجع ذلك إلى أنَّه بحســب فطــرته يؤمن بأنَّ الحركة موجودة بالضرورة ما دامت العلة التامة لــلحركة موجــودة، وإذا لوحظ خلل في لحظة من اللحظات فهذا يكشف عن حصــول نقــصٍ فــي علة الحركة، أي أنَّه يذعن بالفطرة أنَّ مجرد الوجود الخــارجي لعلة الحركة في زمان ما ليس ضامنا لبقاء الحركة، بل بقاء العلة التامة للحركة هو الذي يضمن بقاء الحركة.

إشــكال: إنَّ نظائــر هــذا الفحص ليست دليلا على الإذعان الفطري بالــنظرية المتقدمة؛ إذ من الممكن أن يقال إنَّ الميكانيكي لم يأتِ ليكشف عن نقطــة نقصــان عــلة الحركة، بل جاء للكشف عن التغيير الذي طرأ على الحركة فصيّرها سريعة أو بطيئة أو متوقفة. أي أنَّ حدثاً جديداً قد وقع وأنَّ الميكانيكي بصدد البحث عــن علة حــدوث هذا الحدث الجديد، وليس بصدد

لحصول ظاهرة مادية مفترضة. والحقيقة أنَّ المادة التي فرضناها قد ركبت طريق الحركة، وسارت بشكل تكاملي في ظل مجموعة حالات وشروط. على أنَّ كل واحدة من هذه الشروط والحالات مرتهنة بوضعها الخاص فقط، إذن فالعـلة المفروضة في الحقيقة لم تنفصل عن معلولها بأجزائها التدريجية، ومجموع العلة لمعلولٍ معين لم تفقد أي جزء من أجزائها، إذ كل جزء من الأجزاء محفوظ في موضعه الخاص بالبداهة.

الكشـف عـن منشـأ عـدم بقاء علة الحادثة الأُولى. إذن يمكن أن يقال إنَّ الميكـانيكي بحسب فطرته يذعن بخلاف مدعى النظرية المتقدمة أي أنَّه يعلم أنَّ بقـاء عـلة الحركة ليس شرطاً في بقاء الحركة، بل إذا حصل خلل في الحركة فهذا يكشف عن علة جديدة قد حصلت، وألغت دور العلّة السابقة.

الجواب: أولاً: السكون ليس أمراً وجوديا لكي يتطلب علة وجودية بل، هـو أمـر عدمي، لأن السكون عدم الحركة، ومن هنا فعلة السكون أو عدم الحركة هي عدم علة الحركة، ومن هنا فالبحث عن علة السكون عين البحث عن عدم البقاء والبحث عن النقص في علة الحركة. **ثانياً:** سلمنا أنَّ بقاء علة الحادثـة ليس شرطا في بقاء الحادثة، فاذا فرضنا أنَّ السكون واقعة وجودية فسوف يكون البحث عن علة السكون لا معنى لـه؛ لأنَّ علة السكون حسب الفـرض المتقدم ليس شرطا في بقاء السكون فمن الممكن أن يكون معدوما، والبحث عن المعدوم لا معنى له.

إشكال: نسلّم أنَّ البحث عن السكون لا معنى له، لكن هذا الأمر يصدق فـي العلة البسيطة. بينا ليست هناك علل بسيطة في عالم الكون على هـذا

مثلاً، الوليد الإنساني، فالعملية التناسلية وتلقيح البويضة أحد أجزاء العلّة، مضافاً إلى شروط وحالات أُخرى تتكامل عبر تسعة أشهر. وفي هذه السلسلة يكون لكل واحد من الشروط والحالات دور مفيد، ولكن ليس بشكل مطلق، أي أنَّ العملية الجنسية يجب أن تقع قبل تسعة أشهر من الولادة، لا في أي وقت، ولا في حين الولادة ...

النحو. بل علة كل شيء مجموعة من الحوادث المتعددة التي تقع على طول الـــزمان، وهذه الحوادث التي تشكل أجزاء علل الشيء ليست شرطا في بقاء المعلول. بل من الممكن أن يبقى بعضها مع المعلول ولا يبقى البعض الآخر. على أنَّ الحصول على أجزاء العلل الموجودة يُمكننا من الوقوف على سائر الأجزاء الأخرى، وهذا دليل على أنَّ بقاء العِلّة التامة (كل أجزاء العِلّة) ليس شرطا في بقاء المعلول.

الجواب: إنَّ هذا اللون من الحوادث الطولية الزمانية، التي يكون وجود المعـــلول مشـــروطا بوجودهـــا الســـابق، يستحسن أن نطلق عليها مصطلح الشروط والمعدات لا العلة. مثلا الحجر الذي يتحرك ويطوي مسافة، فما لم يمر بجميع النقاط الوسطية يستحيل أن يصل إلى النقطة الأخيرة، وكذلك أي نقطة افترضنـــاها يســـتحيل أن يصل إليها قبل الوصول إلى النقطة التي هي قبـــلها. أي أنَّ طيّ بعض أقسام المسافة شرط للوصول ولطي البعض الآخر مـــن أقسام المسافة. ولكن لا يمكن أن نعتبر طي أو الوصول إلى جزء من المســـافة عـــلة محـــركة للجسم في الجزء الآخر، بل العلة المحركة في كل الأحوال تصاحب الحركة وهي القوة التي تقوم في الجسم وتوجهه في مسيرة

ومــن الواضــح جداً أنَّ جميع هذه الحالات والشروط ليست مرتبطة بــدون واسطة وبشكل مباشر بالوليد (المعلول ـ الظاهرة الجديدة ـ). بل يختــلف أمرها، فبعضها شرط لشرط، وبعضها شرط لشرط الشرط، كما هو الحــال فــي العملية الجنسية فهي ترتبط مباشرة بقذف المادة المنوية في الرحم لا بولادة الوليد.

معيــنة؛ إنطلاقاً من قانون التكامل الجوهري والذاتي لموجودات الطبيعة، أنَّ كــل موجــود من موجودات الطبيعة في مراحله الوجودية يشبه حالة الحجر باســتمرار. فهــو حينما يطوي مسافة يكون العبور من مرحلة سابقة شرط العــبور في المرحلة اللاحقة، وفي نفس الوقت فالقوة التي تلازمه في مسيرة تكامل الموجودات قوة باقية ولا تزال. من هنا فهذه الشروط والمعدات بمثابة مــنازل ومراحل لعبور الشيء، وتسمى أحيانا (علل)، ويكون وجودها شرط وجود المعلول، ولكن لا بنحو مطلق بل بنحو نسبي؛ أي أنَّ وجود كل واحد من هذه الشروط شرط لوجود المعلول في مرحلة معينة وفي لحظة معينة من الــزمان لا مطــلقاً. ونحــن قلنا إنَّ بقاء العلة شرط في بقاء المعلول، وكنا نــنظــر الى العــلة الفاعلية وكذلك العلة المادية والصورية (الأجزاء التي تشكل واقع الشيء، لا مطلق العلل التي تشمل الشروط والمعدات أيضا).

إشــكال: إنَّ الأمثــلة والشواهد الحسية تنقض جميع هذه الإستدلالات العقلية. فنحن نجد آلاف الأعمال في العالم يذهب فاعلوها ويبقى الفعل قائماً بذاته. فالبَنّاء يشيّد المبنى ويبقى المبنى قائماً بعد وفاة البَنّاء. الساعتي يصنع الســاعة وتستمر الساعة في عملها سنيناً دون أن تحتاج إلى صانعها. الأب ينجب الإبن ثم يموت، لكــن الإبن يستمر فــي حياته، وهكــذا الآف الأمثلة

من بين أجزاء العلة التي لا يكون للمعلول وجود بعدمها تلك الأجزاء التي ترتبط بشكل مباشر بالمعلول. كما لو فرضنا عدم المادة التي يوجد بها الوليد، أو الصورة الإنسانية التي يأتي على هيئتها، أو عدم فاعل التركيب، فسوف لا يكون هناك وليد في البين. فالوليد الإنساني دون مادة ليس له مفهوم، والمادة التي لا تتوفر على الصورة الإنسانية لا تكون وليداً إنسانياً، وكذلك الفاعل لعملية التركيب، فحيثما يسحب نفسه من إنجاز العملية يتوقف العمل ويبقى ناقصا. إذن؛ فوجود العلة بمعية المعلول أمر ضروري على كل حال.

الأخرى... وأفضل دليل على الإمكان هو الوقوع، ووقوع هذه الحوادث دليل على إمكان بقاء المعلول بدون علة.

الجواب: إنَّ هذه الأمثلة الحسية لا تنقض حكم العقل، لأنَّ استخدام العلة وإطلاقها من باب التسامح في التعبير. فالبنّاء علة لحركاته التي يقوم بها وليس علة للمبنى، الذي هو مجموعة من مواد مع خصوصيات معينة، والذي يضمن بقاء المبنى هو هذه الخصوصيات المعينة. والبنّاء ليست له أي علاقة عليّة مع هذه المواد والخواص، بل تنحصر عليته بالنسبة إلى الحركات التي قام بها شخصياً، ومن البديهي عند عدم البنّاء تعدم هذه الحركات المعينة، وكذلك الحال في مثال الساعة والأب، فليس لدينا سوى عليّة للحركات التي يقومون بها في لحظات معينة بشكل مباشر. على أنَّ بقاء هذه الحركات مشروط ببقاء فاعليها، الذين هم علل وجودية لهذه الحركات. ومن هنا يمكن أن نستنتج على أساس قانون الحركة والتكامل الذاتي للأشياء وأنَّ وجود كل موجود من موجودات الطبيعة وجود سيّال ومتغير ومتحرك، وأن الحركة هي التي تعطي لهذه الموجودات هويتها وعلى أساس ما تقدم من أنَّ

إشكـــال

البيان المتقدم سليم إلاّ في مورد الفاعل، واعتراضنا في الحقيقة ينصب على العلة الفاعلية.

نحن لا نقول بأنَّ الانسان بلا مادة يبقى إنسانا، أو أنَّ المادة دون الصورة الإنسانية إنسان. ولكن يمكننا القول إنَّ الفعل بعد فناء الفاعل يبقى موجوداً. فنحن نجد آلاف الاعمال في العالم قد فنى فاعلها، لكن الفعل لا زال قائماً على قدميه، وعندئذ كيف يمكن القول إنَّ الفاعل حينما يسحب يده عن العمل يفنى العمل ويزول.

الجـــواب

إنَّ منشأ الإشكال يرجع إلى تزلزل فهم الحقائق، والتساهل في هذا الأمر. او يرجع إلى عدم الوقوف على حقيقة الفعل والفاعل. فنحن رغم

الحركة حادثة تتطلب محركاً وفاعلاً مباشراً كما تتطلب شروطاً ومعدات ومراحل نفهم في ضوء ما تقدم ضرورةَ التصديق بوجود محرك مباشر دائم وباقٍ، ومباشر وواحد (وتفصيل هذا الموضوع سيأتي في المقالة العاشرة، حيث تتناول بحث الحركة والزمان بشكل مباشر).

إشـكال: نظرية نيوتن الفيزيائية اُثبتت بتجارب لا يمكن إنكارها وهي تناقض الإستدلالات العقلية المتقدمة، ومن البديهي أنَّ أي قاعدة عقلية حينما تتعارض مع التجارب الدقيقة تفقد إعتبارها وقيمتها.

الإجابة على هذا الإشكال في الهامش اللاحق وسنوضحها.

نسـبتنا المبنى إلى فعل معمار البناء، ونسبتنا الوليد إلى فعل الوالدين، لكن عمـل المعمـار في الحقيقة هو حركات يده، التي تزول بمجرد إقلاعه عن العمـل، وإلاّ فالمبنى لا يقوم بمعمار البناء، وكذلك الحال في سائر الأمثلة.

إذن نحن نعرف: أولاً ــ إنَّ مادة الفعل وصورته لا تقوم بهذا الفاعل (معمار البنـاء في المثال). ثانياً ــ إنَّ حركات يد الفاعل المختلفة تقوم به، وتنعدم بمجرد تركه للعمل. ثالثاً ــ أنَّنا أطلقنا على هذه الحركات اسم الفعل، لوجود حركة، وهي قائمة بمحركها. وإلاّ فتناول الحجر ووضع بعضه على بعض، وقيام المبنى لاعلاقة له بالتسمية. وفي هذه الحالة فكل حركة (فعل) تتطلب محـركا (فـاعل) تقـوم بـه، وتذهب بذهابه. رابعاً ــ إنَّ كل موجود من موجودات العالم يتطلب مادة للحركة، ومحركا موجوداً بمعيتها.

هـذه أفكار، إذا اعترى أيّا منها أدنى شك وتردد فسوف يتلاشى هرم العـلية والمعلولية وجهاز التكامل والتطور؛ ومن هنا نحكم بأنَّ فاعل الفعل نظير مادة وصورة الفعل، يجب أن يبقى موجودا بمعية الفعل ذاته.

نعم؛ من الممكن أن يشترك أكثر من فاعل في وجود الفعل، متواليين عليه، وكل واحد بعد إنجاز الفعل يسلمه إلى شريكه اللاحق، أي أنَّ الفاعل اللاحـق متصـل وجوديا بالفاعل السابق، ومن ثم يحتل موقعه، وفي هذه الصورة يمكن أن يبقى الفعل قائماً بعد زوال الفاعل الاول. وكل موارد بقاء الفعل بعد زوال الفاعل من هذا القبيل.

فـي ضوء ما تقدم إتضح أنَّ الفلسفة الميتافيزيقية تتخذ في نظريتها قانون العلية والحركة العام أساساً. والعلم المعاصر أيضاً يؤيد ــ رغم ألوان التشـبثات ــ نظـرية التكامل والتطور (الحركة العامة). والمدهش هنا أنَّ

المادية الدياكتيكية أغفلت التطور والتكامل الذي تقوم على أساسه حركة عالم المادة، فأخذت الوجودات المطلقة بدون تقييد أساساً لنظريتها، والأغرب من ذلك أنَّ الماديين الديالكتيكين يتهمون الميتافيزيقيا بعدم فهمها لقانون العلية.

إشكال

إنَّ الحديث المتقدم يتنافى مع نظرية نيوتن الفيزيائية، التي قامت على اساس تجارب لا يمكن ردها[٧]، والتي تقرر: ((كل جسم يبقى على حالته، فإن كان ساكنا يبقى على سكونه، وإن كان متحركا يستمر في حركته، ما لم تتدخل قوى تغيّر حالة السكون أو الحركة))؛ إذ من البديهي أنَّ المحرك الأول في الحركة الدائمة قد زال، ورغم ذلك تبقى الحركة قائمة.

---

٧ ــ في الإجابة على آخر إشكال تقدم إنتهى بنا الحديث إلى بعض الشواهد والأمثلة نظير البنّاء والمبنى والإبن والأب والساعة وصانعها، حيث استخدموا التسامح العرفي بدل النظر العقلي الدقيق، واتكأوا على النظرة العرفية للعلة والمعلول وللفعل والفاعل. من الواضح أنَّ العرف بالتسامح يطلق على المبنى أنَّه فعل البنّاء، وعلى الساعة فعل صانع الساعة وعلى الإبن فعل الأب، لكن أياً من هذه الظواهر ليست أفعال هؤلاء من زاوية النظر العقلي الدقيق؛ لأنَّ المواد التي تشكل وجود الإبن أو المبنى أو الساعة والخصوصيات الفيزيائية أو الكيميائية أو العضوية التي تتوفر عليها هذه الظواهر ليست من فعل الأب أو البنّاء أو صانع الساعة. إنَّما يمارس هؤلاء بعض الأعمال في مواد العالم الموجودة عبر مجموعة حركات منظمة، ثم تقضي

الجـــواب

بغـــض النظر عن أنَّ نظرية نيوتن نظرية حدسية وقائمة على أساس التأمـــل النظـــري في تنوع الحركات بتنوع المعـــوقات، وإنها نظـــرية غير

هـــذه الحـــركات المنظمة في ظل عوامل فيزيائية وكيميائية وعضوية يتوفر عليها هذا الكون العظيم، تفضي إلى جهاز آلي أو مركب كيميائي أو موجود عضوي. إذن فما يسمى بالنظر العرفي فاعل للإبن أو المبنى أو الساعة هو فـــي الحقيقـــة فاعل لمجموعة حركات تقومُ بهم. على أنَّهم علل لهذه الأفعال الواقعيـــة، التي تقع منهم، والقاعدة العقلية الفلسفية التي تقرر حاجة المعلول إلى العـــلة حدوثـــا وبقاءً تجري في هذا المورد أيضاً؛ إذ يستحيل أن تظهر حركة وفاعلها المباشر معدوم وتستطيع هذه الحركة أن تستمر بوجودها.

وحيـــنما انتهى الحديث الى هذا الموقع يطرح إشكال جديد، وهو آخر إشكال يطرحه المتن. ايضاح الإشكال: ثبت وفق الأدلة العلمية والتجريبية في الفيـــزياء الحديثة أنَّ دوام الحركة لا يستلزم دوام المحرك، ومن ثمَّ اضحت نظـــرية أرســـطو فـــي حاجـــة الحركة إلى محرك دائم متعارضة تماماً مع الـــتجارب العـــلمية الدقيقة، التي تلاحقت خلال ثلاثة قرون. وعلم الميكانيك الحديـــث يقـــوم على أساس قانون الحتمية، الذي طرحه غاليلو ونيوتن، هذا القـــانون الـــذي يقف في النقطة المناقضة لنقطة أرسطو. ومن البديهي حينما يتـــناقض حكـــم العقل مع التجارب، وينتهي العلم إلى نتيجة مخالفة للنتيجة الفلسفية يلزم إزاحة فتوى الفلسفة والعقل وتبني نظرية العلم والتجربة.

جـــاء فـــي كتاب (خلاصة فلسفية لنظرية إنشتاين) ترجمة السيد أحمد آرام مـــا يلي: (إنَّ موضوع الحـــركة من المواضيع التي بقيت آلاف السنين

تجريبية؛ إذ الحركة بدون معوق لا مجال لحصولها؛ لأنَّ فرضية جسم واحد فـــي عـــالم الوجود، وفرضية الحركة المكانية التي يكون التحول التدريجي للجسم في عالم الخارج ناشئا من ذات الجسم فرضيتان لا يمكن اجتماعهما.

خفيـــة، نـــتيجة عمقها وغموضها. إذا أخذنا بنظر الاعتبار جسماً ساكناً في محل، وبغية تغيير وضع هذا الجسم ينبغي توفير مؤثر خارجي يُسلط علـــى هـــذا الجســـم قوتـــه ليدفعه إلى الأمام أو ليرفعه. إنّنا نفهم الحركة ــ وفق تصـــوراتنا الغريـــزية ــ مرهونة بفعاليات نظير الدفع والرفع والسحب. إنَّ تكـــرار الـــتجربة يوحي لنا أنّنا لو أردنا أن نسرع بحركة جسم من الأجسام فعلينا أن ندفعه بشدة لأنَّ العامل المؤثر في الحركة كلما كان اشد كلما كانت الحركة أسرع... إنَّ هذا اللون من التصور الغريزي للحركة تصور خاطئ، وقـــد أدى هذا التصور إلى خطأ فهمنا لموضوع الحركة قرونا كثيرة. ولعل شخصـــية أرســـطو التي هيمنت على العلم في أُوربا قرونا طويلة هي العلة الأساسية لبروز هذا التصور الخاطئ. فقد جاء في كتاب الميكانيك المنسوب لأرسطو والذي مضى على عمره ألفا عام ما يلي: (إنَّ الجسم المتحرك يقف حينما لا تستطيع القوة المحركة لـــه بالاستمرار في تأثيرها عليه ودفعه) إنَّ إكتشـــاف المـــنهج العلمي بوضوح واستخدامه من قِبل غاليلو يعد أكبر تقدم أحـــرزه الفكـــر البشـــري، وينبغي أن نعد هذه المرحلة البداية الحقيقية لعلم الفيـــزياء... نـــاتي الآن لنرى هل النداء الداخلي هو الذي أوقعنا في الخطأ بصـــدد موضوع الحركة؟ افترض شخصا يدفع عربةً على طريق معبّد، ثم يســـحب يـــده منها بشكل مفاجئ، نـــلاحظ أنَّ العربة تطوي مسافة قبل أن تتوقف، وهنا نســـائل أنفسنـــا كيف أمـــكن أن تمضي العربة هـــذه المسافة

بغض النظر عما تقدم فإنَّ نظرية نيوتن ذاتها، التي تفترض الفاعل الأول للحركة، ساكتة عن فاعل بقاء الحركة، وإنّما تؤكد بقاء الحركة فقط. وفي هذه الحالة فاذا فرضنا بقاء الحركة فلابد من افتراض فاعل آخر لبقائها، وفق البيان المتقدم.

الإضافية؟ لهذه الظاهرة عدة أسباب من ضمنها تزييت إطارات العربة وتعبيد الطريق، وكلما كان تزييت الإطارات افضل والطريق أجود تعبيداً كانت المسافة بعد سحب اليد أطول. حسناً جداً نتسائل ما هو الأثر الذي يتركه تزييت الإطارات وتعبيد الطريق؟

إنَّ الأثر الذي تقوم به هذه العوامل ينحصر في تقليص حجم التاثيرات الخارجية، أي الإحتكاك داخل الإطارات نفسها والإطارات والطريق. وهذا تفسير إحتمالي ونظري للظاهرة التي شاهدناها، نتقدم خطوة إلى الإمام لنمسك بالمفتاح الحقيقي للمشكلة. إفترض طريقاً معبداً تعبيداً كاملاً وإطارات ليس فيها أي إحتكاك وأي تعقيد، ففي هذه الصورة ليس هناك أي عامل للتوقف، وسوف تستمر العربة بالحركة إلى ما لانهاية. هذه صورة خيالية عن الموضوع: الذي لا يمكن أن يتحقق عملياً، لعدم وجود إطار أو طريق بهذه المواصفات. لكن هذه التجربة الخيالية تضع بايدينا مفتاحا سحريا يفتح أمامنا الطريق لجميع قوانين ميكانيك الحركة. حينما نقارن التصورين المطروحين بشأن الحركة يمكننا القول إنَّ محصلة التصور الغريزي هي: كلما كان المؤثر أقوى كانت السرعة أكثر، ومن هنا يمكن أن نستنبط في ضوء السرعة وجود قوى خارجية مؤثرة في السرعة أو [illegible] وجود هذه القوى. [illegible] في ضوء مفتاح غاليله [illegible]

نستنتج في ضوء مجموع ما تقدم مايلي:

١ــ إنَّ كل ظاهرة خارجية لا توجد ما لم تتوفر على الضرورة.

٢ــ إنَّ كل موجود خارجي متصف بالضرورة حال وجوده.

٣ــ إنَّ ضرورة وجود كل معلول تترشح له عن طريق ضرورة علته.

إذا لـم يدفع أو يرفع أو يسحب ولم تؤثر عليه قوى أخرى، وبعبارة أوضح حيـث تفقـد القوة الخارجية المؤثرة على الجسم تصبح حركته على منوال واحد، أي يسير بسرعة ثابتة على خط مستقيم، أي أنَّ السرعة لا تكشف عن وجــود قوى خارجية مؤثرة على الجسم أو عدم وجود هذه القوى. لقد صاغ نيوتن نهج غاليلو بعد جيل، صاغه على شكل قانونه الحتمي ((يبقى كل جسم على حالته من السكون أو الحركة، مالم تفعل قوى أخرى فعلها فتضطره إلى تغيير حالته من سكون أو حركة.)) نلاحظ أنَّ هذا القانون لا يمكن أن يكـون نـتيجة مباشرة للتجربة، بل التأمل العلمي المنسجم مع الملاحظات التجريبية أدى إلى صـياغة هذا القانون. لا يمكننا بالفعل أن نتوفر عمليا على تجربة تجسـد هذا التصور، لكن التجربة الخيالية أداة لفهم الواقع التجريبي بشـكل كـامل... بعد هذه المقدمـات تطرح بشـأن الحركة قضية أخرى، فاذا لم تكـن السرعة علامة على وجود قوى خارجية مؤثرة في الجسم، فماذا تعني السرعة إذن؟ لقد حصل غاليلو على الجواب الأساسي لهذا الإستفهام وأكمله نيوتن أيضاً، وهذا الجواب أيضاً مفتاح ومؤشر لنا أمام بحوثنا واستطلاعاتنا. وبغيـة التوفر على الجواب السليم ينبغي التأمل العميق في مثال العربة التي تسير على الطريق بشكل دائم، ففي التصور الخيالي كانت الحركة المستمرة نتيجة لفقدان القوى الخارجية. فـاذا فرضنا أنَّنا وجهنا دفعـاً جديداً للعـربة

ويصح أن نستنتج في ضوء هذه النظرية أنَّ ضرورة وجود كل معلول، وهي ضرورة بالغير، تنتهي إلى ضرورة العلة؛ وحيث إنّنا إذا فرضنا تصاعد هذه الضرورات، دون أن تتوقف عند نقطة معينة، فسوف لا

المتحركة باستمرار فماذا يحصل حينئذ؟ من الواضح أنَّ سرعة العربة سوف تزداد، واذا كان الدفع موجهاً من الجهة المعاكسة فسوف تنخفض سرعة حركة العربة، ففي الحالة الأُولى تزداد سرعة العربة بينما تقل في الحالة الثانية. ومن هنا نحصل على القاعدة التالية ((إنَّ نتيجة تأثير القوى الخارجية هي تغيير السرعة)) ومن هنا يصبح تغيير السرعة ـ لا ذات السرعة ـ ناشئاً جرّاء دفع أو سحب العربة لا ذات السرعة. فالعلاقة بين القوة وتغيير السرعة (خلافاً للتصور الغريزي الذي يربط بين القوة وذات السرعة) هي أساس الميكانيك الذي حرّره نيوتن)).

في ضوء النص المتقدم تكون درجة ما للجسم من سرعة، أي درجة الحركة، غير مرتبطة بالقوة الخارجية المؤثرة. وإنّما تكمن في الحتم الذاتي أي تكمن في قدرة الجسم على الاحتفاظ باي حالة يحصل عليها،، ما لم تحصل علة خارجية تسلب هذه الحالة من الجسم. من هنا فاذا كانت درجة سرعة الجسم صفرا أي السكون، فهذه الحالة تحفظ بالحتم إلى حين توفر عاملٍ يعطي الجسم درجة من درجات السرعة. أما إذا كانت حالة الجسم هي السرعة والحركة فتحفظ بالحتم أيضا، إلى أن يتوفر عامل يقلل أو يزيد من هذه السرعة. إذن فتأثير القوة ينحصر في تغيير السرعة لا في ذات السرعة، وبعد تغيير السرعة لا تحتاج السرعة إلى عامل خارجي، ما لم نفترض أنَّ التغيير يطرأ على السرعة لحظة لحظة، وفي هذه الحالة فقط يشترط دوام

نحصل على الضـــرورة الأُولـــى، التي هي ضرورة المعلـــول الأول، فمــــن المحــتم أن تنتهي كل هذه الضرورات الغيرية إلى ضرورة بالذات.

إذن نحصل على النتيجة التالية:

أولاً: كـــل ضرورة بالغير تنتهي إلى ضرورة بالذات، أي أنَّ الوجود الممكن ينتهي إلى واجب الوجود.

المؤثر الخارجي.

نستنتج في ضوء مجموع ما تقدم أنَّ العلم يخالف الفلسفة بشكل صريح في موضوع الحركة. وقانون غاليلو ونيوتن، الموسوم بقانون الحتمية ينقض القاعدة الفلسفية «حاجة المعلول إلى العلة في البقاء».

لكن الحق أنّنا لو نظرنا من زاوية فيزيائية بحتة فسوف نجد أنَّ صحة قانون الحتمية النيوتني لا ينقض القاعدة الفلسفية المتقدمة ولا ينقض أي قاعدة فلســـفية أخرى. بل الشواهد الفلســـفية تؤيد ذلك القانون. ينشأ توهم التناقض، كمـــا يحصل في مواقع أخرى أحياناً، جراء استنتاجات نظرية غير منطقية، فتختلط بالنظرية الفيزيائية، وتنشأ هذه الأوهام. إنَّ هذه النظرية تنقض القاعدة الفلســـفية «إنَّ بقـــاء المعلول يرتهن ببقاء العلة» فيما إذا أثبتت دوام الحركة بـــدون محـــرك مباشر؛ بينما إذا نظرنا من زاوية فيزيائية محضة واستبعدنا الإســـتنتاجات الشخصـــية غير المنطقية نلاحظ أنَّ القانون يبين علاقة حالة الجسم بالقوى الخارجية، يعني يبين العلاقة بين ســـرعة الجسم وبين القـــوة الخارجية التي تتسلط عليه، فيقول إنَّ تأثير القوة الخارجية ينحصر في تغيير ســـرعة الجسم لا في ذات السرعة. والقانون لا يبين العلة المباشرة للسرعة، وبعبارة أُخرى القانون ساكت عن بيان القوة المباشرة للحركة، بل هذا القانون

ثانيـاً: إنَّ سلسلة العلل التي يتوقف عليها وجود المعلول تنتهي إلى علة، ليست بمعلول، إذن فسلسلة العلل لابد أن تكون متناهية.

إيضاح وتَـذكير

إتضح في ضوء البيان المتقدم، إنَّنا نصل إلى هدف واحد من خـلال

لا يمكنه أن يحدد العلة المباشرة لتغيير السرعة أيضاً. فهل العلة المباشرة لتغيير السرعة هي القوى الخارجية أم أنَّ تاثير القوة الخارجية في تغيير السرعة يتم بطريق غير مباشر، وبعبارة أخرى أنَّ هذا القانون تنحصر مهمته ببيان علة إدامة الحركة، وهو ساكت عن بيان العلة المباشرة لحدوث الحركة.

إنَّ الأمر الذي يثير دهشة كاتب هذه السطور، ولم يجد له تفسيراً حتى الآن هو أنَّ النص الذي نقلناه فيما تقدم قرر أنَّ الفكر البشري طبقا للقاعدة الأرسطية يرى أنَّ الجسم يسكن جراء عجز القوة الخارجية التي تحركه عن التاثير واستمرار هذا التصور حتى مجيء غاليلو. بينما نحن نعرف أنَّ نهج التفكير الفلسفي في هذه المسألة، أي في بيان العلاقة بين حركة الجسم والقوة الخارجية يختلف عما تقدم في هذا النص. إنَّ ابن سينا في مبحث الخلاء يقرر أنَّ الجسم اذا تحرك جراء قوة خارجية فسوف يستمر على الدوام بعد قطع علاقة الجسم بالقوة الخارجية، ما لم تحصل هناك عوائق وموانع عن الحركة. ومن الواضح أنَّ هذا النص مطابق لقانون الحتمية النيوتني، مضافاً إلى أنَّ علماء الفيزياء يطرحون هذا القانون على الصورة التالية: ليس هناك دليل على أنَّ الجسم يفقد الحالة التي اكتسبها، وحتى الفلاسفة يقيمون الأدلة أحيانا على أنَّ حالة الجسم تبقى محفوظة في

طـــريقين. فمـــن خلال طريق دراسة سمات الوجود الخارجي، وعبر طريق البحث في قانون العلية أيضاً، نصل إلى أنَّ كل ظاهرة موجودة وواقعية ذات ضرورة وجـــودية. أي أنَّ وجـــودها مع حفظ الشروط والقيود الخارجية لا

فرض عدم العوائق والموانع.

نعـــم يـــنظر الفلاســـفة إلى موضوع البحث من زاوية أخرى، وبأدلة خاصة لا يرون أنَّ القوة الخارجية هي العلة المباشرة لحركة الجسم، بل إنَّ المحـــرك المباشر للجسم هو طبيعة الجسم، أي القوة المتحدة مع ذات الجسم، سواء أكانت الحركة حركة طبيعية أم حركة قسرية. من هنا فالفاعل المباشر لحركة الجسم هو القوة المتحدة بذات الجسم لا القوة الخارجية، فحتى حدوث الحركة لا يمكن أن يكون الأثر المباشر للقوة الخارجية. إنّما ينحصر التأثير المباشـــر لـــلقوة الخارجيـــة في اعداد تلك القوّة المتحدة مع الجسم والمسمّاة اصطلاحاً بـــ((الطبيعة))، وهذه القوة المباشرة لحركة الجسم أي طبيعة الجسم تـــرافقه حدوثا وبقاء، وهذا معنى أنَّ علة الحركة موجودة مع الحركة حدوثاً وبقاء.

على أن نشير إلى أنَّ إثبات الفاعل المباشر للحركة لا يمكن أن يكون خارج الجسم، وإثبات وجود القوى المتحدة مع الأجسام، التي يسميها الفلاسفة ((الطبائع)) أمر خارج عن دائرة البحث الفيزيائي، ولا يتناقض أيضاً مع أُسس الفيـــزياء، وتنحصر دائرة البحث فيه وفق قواعد الفلسفة. وسوف نعكف في المقالة العاشرة على دراسة هذا الموضوع.

نحـــن هنا لا نريد أن ندّعي أنَّ النظرية التي تقرر علاقة الجسم بالقوة الخارجية وفق ما نقلنـــاه عن ابن ســـينا، والنظرية التي تقـــرر أنَّ الفاعـــل

يقبل أن يكون غير ما هو واقع . وهذه النسبة (الضرورة) تمنحها العلة له. وهــذه الــنظرية لا تقــبل التشــكيك والتردد، على أن نأخذ بنظر إعتبارنا الملاحظتين التاليتين:

المباشــر للحركة لا يمكن أن يكون القوة الخارجية أمر متفق عليه بين جميع الفلاســفة، لكننا يمكننا أن ندّعي هنا أنَّ هاتين النظريتين لهما تأريخ واضح بين المحققين من الفلاسفة.

ليــس لدي بالفعل إطلاع واضح عن نظرية أرسطو الشخصية في هذا الموضوع، ولم أتوفر على مجالٍ لمراجعة كتب أرسطو بشكل مباشر، لكنني أعرف أنَّ الفلاسفة الإسلاميين لم ينسبوا لأرسطو الفكرة التي تقول إنَّ الجسم يستمر بإدامة الحركة مادامت هناك قوة خارجية مؤثرة عليه. ومن البعيد جداً أن يكــون لأرسطو مثل هذا النظرية. فهل يمكن أن يغفل أرسطو أنَّ الحجر إذا قذف في الهواء سيستمر في الحركة إلى مدة على الأقل بعد انفصاله عن القــوة الدافعــة له؟! وإذا حملنا نص أرسطو الذي نقلناه عن كتاب خلاصة فلســفية لنظرية انشتاين على أنَّ مقصود أرسطو من القوة التي تحرك الجسم من وجهة نظر فلسفية هي طبيعة الجسم الداخلية لا القوة الخارجية من وجهة نظر فيزيائية، فسوف لا يكون هذا الحمل والتأويل بعيداً.

نــأتي هنا لنضيف ملاحظة أخرى: لنفرض أنَّ قانون الحتمية النيوتني مغايــر لــلقاعدة الفلسفية التي تقرر بقاء العِلّة مع المعلول؛ لكن قانون نيوتن ليس قانونا تجريبياً ثابتا، لأَن هذا القانون لم يخضع للتجربة كمــا صرح في نــص الدراسة الفلسفية لنظرية انشتاين. بل كانت التجربة في موضوع هذا القانون لون من الوان الخيال العلمي لا التجربة الواقعية. ومن هنا يجب أن

الملاحظة الأولى

المقصـــود مـــن الظاهرة والحادثة، التي يطلق عليها ظاهرة وحادثة ضرورية حسب الإصطلاح الفلسفي، هي الظاهرة التي تمثل وحدة حقيقية،

نتلقّى هذا القانون بوصفه فرضية علمية وليس قانوناً علميا.

ثـــم إذا كـــانت ادامـــة الحركة لا تستلزم وجود محرك يلزم أن تكون الحـــركة حدوثـــا غـــنية عن العلّة أيضا، وبتعبير آخر يلزم أن يكون تغيير الســـرعة أمراً ذاتيا ولا علاقة له بالقوة الخارجية؛ كأنّ للحركة حالة خاصة معينة وبواسطة هذه الحالة الخاصة كما تستغني عن العلة ابتداءً تستغني عن العـــلة بقاءً أيضاً. والحالة الخاصة هي أنّ حقيقة الحركة عبارة عن الحدوث التدريجي، وبعبارة أخرى: الحركة وجود مستمر ودوام الحـــركة عين دوام واستمرار الحدوث. فالحركة ليست أمرا يحدث في لحظة ويسكن في لحظات أخرى، بل كل جزء من الحركة يوجد في لحظة ويعدم في لحظة أخرى وفي الـــلحظة الأخرى يحصل جزء آخر من الحركة وهكذا... بقاء الحركة عبارة عـــن الإســـتمرار الإتصالي لهذه الحدوثات، وإذا كانت الحركة مستغنية في لحظة عن المحرك والفاعل المباشر يلزم أن يكون الشيء مستغنياً عن العلة في الحدوث. ومن البديهي إذا كان الشيء مستغنيا عن العلة في الحدوث في مـــورد خـــاص يلزم أن يكون مستغنياً في جميع الموارد. وبعبارة أخرى إذا سمحنا للصدفة والإتفاق في مورد خاص يلزم أن نجوّزها في سائر الموارد، وفـــي هـــذه الحالة يلزم الغاء قانون العلية العام، وسوف لا يكون أي شيءٍ شـــرطاً لأي شـــيء، وليست هناك أية علاقة بين الأشياء. أي أن ننكر العلم والفلسفة والنظام والقانون دفعة واحدة. نكتفي هنا بهذا المقدار مـــن الحديث،

لا وحـــدة عرفية؛ فنحن قد اعتدنا بالنسبة إلى مجموعة أمور متنوعة ذات وحـــدات كثيرة أن ننظر إليها نظرة الظاهرة الواحدة بحكم تحقيقها لغرض واحـــد، ونفترض لها ضـــرورة واحدة، ونحسب أنَّ لها علة واحـــدة. نظير

ونوكـــل البحث التفصيلي في أطراف هذا الموضوع حينما نتناول في المقالة العاشرة البحث حول موضوع الحركة.

فـــي ختام هذا البحث، وبغية إيضاح قيمة الفكر الماديِ في هذا المجال نشـــير الى فكرة: أفرض أنَّنا لا نشترط بقاء العلة مع بقاء المعلول، فهل بقاء العـــلة لحظـــة حدوث المعلول شرط، أم أنَّ ذلك ليس شرطاً أيضاً، بل العلة معدومة باستمرار زمان حدوث المعلول، نعم زمان العلة فقط متصل بزمان المعـــلول، ولحظة حدوث المعلول هي لحظة موت وعدم العلة؟ إنَّ التصور المادي عن العلة والمعلول ينحصر في أنَّ زمان العلة متصل بزمان المعلول وليســـت هـــناك فاصلة زمانية بينهما، وفي لحظة حدوث المعلول تفنى العلة وتزول.

يقـــول الدكـــتور أراني في كتيبه «المادية الديالكتيكية» ص٥٤ مايلي: «ينبغي أن نلتفت إلى أنَّنا لايصح أن نفترض العلة و المعلول أمرين متزامنين. لقـــد ذهب فلاسفة القرون الوسطى إلى وحدة زمان العلة والمعلول لإنَّهم لم يعتـــبروا للآن الزماني وجودا خارجيا. وخطأ هذه السفسطة أمر واضح؛ إذ ليـــس هناك أي فاصل زماني بينهما، لكن بداية أحدهما نهاية للآخر على كل حـــال. كمـــا لو كان لدينا خطان منفصلان أحدهما خلف الآخر فاتصلا: فلا يمكننا أن نقول إنَّ مابين بداية أحدهما ونهاية الآخر فاصلة مكانية، ومع ذلك لا يمكننا أن نقول أنَّ كلا الخطين أشغلا مكانا واحـــدا. لقـــد اضطر فلاسفة

الإقامة في المدينة الواحدة، والسكن في الدار الواحدة، وتناول الفطور الواحد، وشرب كأس الماء الواحد، ونظير الفطور الواحد، البيت الواحد، المدينة الواحدة، الدولة الواحدة و... بينما لا يصح من وجهة النظر

القرون الوسطى إلى هذه السفسطة، لأنّهم يواجهون في هذا الموضوع إشكالاً يرتبط ببداية الطبيعة)).

أنا لا أدري على أي شيء استند الدكتور أراني في ربط نظرية بقاء العلة مع المعلول بنفي الوجود الخارجي للآن؟ نحن لا ندافع عن فلاسفة القرون الوسطى، ومن الممكن أن يكون أمراً من هذا القبيل قد جاء على لسانهم في أُوربا. لكن القارئ المحترم تعرّف على نهج وطريقة إستدلالنا الخاصين في هذا الموضوع. لكن المؤكد أنّ دعوى الدكتور اراني في موضوع عدم بقاء العلة في لحظة حدوث المعلول أضعف كثيراً من إستدلال الإتجاه المدرسي في العصر الوسيط. لقد اضطر الدكتور اراني أن يطرح هذه النظرية؛ لأنّ مجرد إذعانه بأنّ وجود العلة (ولو في لحظة حدوث المعلول) أمر ضروري، يلزم أن يقرّ بوجود عالمٍ آخر باقٍ ودائم. وسوف يتضح هذا الأمر بالتدريج.

ينبغي هنا أن نتابع المتن في طرح مسألة أُخرى، مستنتجة في ضوء الأبحاث السابقة، وهي عبارة عن ((بطلان تسلسل العلل)) وهي قضية تطرح في جميع العلوم وخصوصا في الفلسفة.

إتضح حتى الآن أنّ نظام الموجودات نظام وجوبي وضروري، وهذه الضرورة والوجوب تنشأ جرّاء أنّ هذا النظام نظام وجودات وليس نظام ماهيات، والوجود يساوق الضرورة، ومن هنا فهذا النظام نظام علّيّ

الفلسفية أن نعتبر أي مثال من هذه الأمثلة ظاهرة واحدة ذات ضرورة واحدة وتستند إلى علّة واحدة، إذ لكل مثال من هذه الأمثلة وحدات كثيرة.

ومعلولي، والعلة تمنح المعلولَ الوجودَ كما تمنحه الضرورة أيضاً، أي أنَّ المعلول يكسب وجوده وضرورته من قبل العلة، وما لم تتوفر العلة على الوجود والضرورة لا يمكن أن تكون معطية للوجود والضرورة إلى المعلول، واتضح ضمناً أنَّ المعلول يكسب وجوده وضرورته حدوثا وبقاءً من قبل العلة.

نستنتج أنَّ الموجودات القائمة في العالم والتي ندركها بشكل مباشر ذات ضرورة وجودية، وتكتسب ضرورتها ووجودها من قبل العلل الموجودة والضرورية إلى جانبها.

وهنا يطرح سؤالان: **السؤال الأول:** هل هذه العلل لم تكسب وجودها وضرورتها من الخارج، أي أنَّها هويات قائمة بذاتها، أم أنَّ هذه العلل تكسب وجودها وضرورتها أيضا من علل خارجية، وعلى الفرض الثاني هل سلسلة هذه العلل متناهية أم غير متناهية؟

السؤال الثاني: سواء أكانت سلسلة العلل متناهية أم غير متناهية فهل تنتهي جميع سلاسل العلل إلى سلسلة غير متناهية، أو تنتهي إلى ذات لها هوية قائمة بالذات ومستقلة، أم أنَّها تنتهي إلى سلاسل غير متناهية، أو هويات مستقلة قائمة بالذات؟

السؤال الأول هو السؤال الذي يطرح إشكالية تسلسل العلل. وقد أقام الحكماء براهين كثيرة على بطلان تسلسل العلل. وقد طرحت منذ العصر اليوناني براهين على بطلان التسلسل. وقد أقام الحكماء الإسلاميون نظير ابن

حيــنما نتــناول كأساً من الماء فقط، فهو عمل واحد حسب الظاهر، لكنـــنا فـــي الواقع نمارس حركات مختلفة وكثيرة، ولكل واحد منها وجود وضرورة وعلة.

سينا والفارابي ونصير الدين الطوسي والمير داماد وصدر المتألهين كل واحد مـــنهم بـــرهاناً عـــلى بطلان تسلسل العلل، أو على الأقل رمموا أو اكملوا الـــبراهين الـــتي أقامها الآخرون. وقد طرحت إشكالات وانتقادات حول هذه البراهين، ولا داعي للورود إلى هذا الميدان هنا. إنّما نكتفي هنا بذكر برهان يرتـــبط بأفكـــار هذا المقالة ارتباطاً كبيرا، وهو أفضل برهان ــ من زاوية وجهة نظرنا ــ أقيم على بطلان تسلسل العلل.

أفضـــل برهان على إمتناع تسلسل العلل هو البرهان الذي ينطلق من قـــاعدة ضرورة نظام الموجودات. وهذا البرهان طرحه لأول مرة الفيلسوف نصـــير الدين الطوسي، وفتح الطريق أمام الآخرين، وقد اشار المتن الى هذا البرهان. ونحاول هنا أن نوضح هذا البرهان بشكل بسيط ما وسعنا الإيضاح:

نظام الموجودات نظام علّيّ وضروري، وكل معلول يكسب ضرورته مـــن قـــبل علـــته. فهـــل هذا النظام الضروري العلي في الواقع يتألف من ضـــرورات بالغيـــر، يعـــني سلسلة علل ومعلولات غير متناهية، وكل علة بدورهـــا معلولة لعلة أُخرى وهكذا... أم أنَّ هذا النظام يتألف من ضرورات بالغير وضـــرورة بالـــذات، أي أنَّ جميع الوجودات والضرورات تنتهي إلى موجـــود قـــائم بالذات وكامل بالذات وضروري بالذات، وهو غير متناهٍ شدة وكمـــالاً، وهو أساس جميع الوجودات، ومنبع جميع الضرورات والوجودات بنظامٍ وترتيبٍ معين؟

إنَّ هذا النسق يقتضيه البحث في علة وضرورة كل ظاهرة، رغم أنَّ سياقا آخر من البحث (كما سيأتي تفصيلا إن شاء الله في المقالة العاشرة) يقرر أنَّ عالَم المادة وحدة واحدة لاغير، ومن هنا يلزم القول إنَّ له ضرورة

لا يمكن تفسير هذا النظام على أساس الفرض الأول؛ لأننا إذا أخذنا بنظر الإعتبار أي معلول خاص وأردنا أن نعرف: لِم توفر هذا الشيء على الضرورة والوجود؟ فمن الممكن أن نفترض إبتداءً في الإجابة: لأنَّ علته كانت موجودة وضرورية، ومع افتراض وجود العلة يكون وجود هذا الشيء ضرورياً، ولا يقبل التخلف. ولكن يطرح لدينا مرةً أُخرى سؤال: لِم توفرت علته على الوجود، أي لماذا لم يعدم المعلول (الذي هو علّة لما بعده) بعدم علته؟ من الممكن أيضاً أن نقول: لأنَّ علة هذه العلة كانت موجودة، ومع فرض وجود علة هذه العلة يكون وجود هذه العلة ضرورياً، ولا يقبل الإنفكاك.

يطرح للمرة الثالثة السؤال التالي: لِم لم يكن المعلول (الذي أخذناه بنظر الإعتبار) معدوماً عن طريق عدم علته؟ رغم أنَّ هذا الإستفهام سيجاب عليه بجوابٍ مشابه للأجوبة المتقدمة، لكننا إذا استفتينا العقل وسألناه: لماذا لم يكن هذا المعلول الخاص معدوماً بعدم جميع هذه السلسلة اللامتناهية، ولِم لم يحل العدم المحض محل هذه السلسلة؟ عندئذٍ لايجد العقل جوابا. وبعبارة أُخرى: إنَّ المعلول المقصود يتوفر على الوجود حينما يتوفر على ضرورة الوجود، ويتوفر على ضرورة الوجود حينما تفقد جميع إمكانات عدمه، ومن هذه الإمكانات عدمه بواسطة عدم جميع هذه السلسلة.

نعم؛ إذا كانت هذه السلسلة مؤلفة من الضرورة الذاتية والضرورة

واحـــدة ويســـتند إلى عـــلة واحـــدة. نشير إلى هذه الفكرة الأخيرة إشارة، وإيضاحها الكافي ينبغي تلمسه عبر المقالات القادمة.

الملاحظة الثانية

النظريتان المتقدمتان:

كل ظاهرة معلولة لا تتوفر على الوجود ما لم تتوفر على الضرورة.

الغيـــرية يصـــبح عدم هذه السلسلة أمراً محالاً، أي أنّ المعلول المقصود لا يمكـــن أن يعـــدم عن طريق عدم جميع هذه السلسلة؛ لأنّ عدم هذه السلسلة يســـتلزم عدم واقع ضروري بالذات، وممتنع العدم بالذات، وليس لهذا الواقع بـــأي وجـــه من الوجوه إمكانية العدم، وحيث إنّ هذا الواقع موجود يلزم من وجوده وضرورته وجود وضرورة جميع آحاد السلسلة بترتيب ونظام معين. أمـــا إذا فرضنا أنّ هذه السلسلة مؤلفة من ضرورات بالغير فلا يستحيل عدم هذه السلسلة عن طريق عدم جميع آحادها؛ إذن فعدم المعلول المقصود ليس محـــالاً أيضـــاً؛ إذن فهـــذا المعـــلول غير ضروري؛ إذن لا يمكن أن يكون موجوداً.

وبتعـــبير آخـــر: نظـــام الموجودات نظام متحقق، وحيث تحقق فهو ضروري، ولا يمكن عدمه، أي يستحيل أن لا يكون هذا النظام موجوداً من الاساس، ويحل محله العدم المحض. بعد أن تبين أنّ هذا النظام نظام متحقق وضـــروري، فاذا توفر على ضرورة بالذات أمكن تبرير وتفسير تحقق هذا النظام وضرورته؛ لأنّ علة وجود وضرورة هذا النظام هي وجود واقع فيه يستحيل عليه العدم بالذات، ومن ثمّ يترشح من هذا الواقع الضروري الـــذي

العلة هي التي تعطي الضرورة للمعلول.

يعطيان النتيجة التالية: لكل معلول بالنسبة إلى علته ضرورة نسبية. أي إذا قسنا المعلول إلى علته فسوف يتوفر على نسبة الضرورة، وهذه النسبة أي الضرورة بالقياس، تنحصر بين المعلول وعلته التامة ولا تحصل

يستحيل عليه العدم بالذات (الذي نسميه علة العلل) امتناع العدم والضرورة على سائر الأشياء التي لا يستحيل عليها العدم بالذات. أما إذا لم تكن هناك ضرورة بالذات في هذا النظام فلا يمكن تبرير وتفسير تحقق هذا النظام وضرورته؛ لأنَّ نسبة هذا النظام إلى الوجود وعدم الوجود متساوية، وبعبارة أُخرى: إنَّ كل واحد من آحاد هذا النظام بلا استثناء تكون نسبته إلى الوجود (عن طريق وجود سلسلة العلل اللامتناهية) وإلى العدم (عن طريق عدم جميع السلسلة) متساوية؛ إذن ليس هناك منشأ لتحقق وضرورة هذا النظام.

على هذا الأساس يلزم قطعاً وجزماً أن يتكئ عالم العِلّة والمعلول على علة بالذات أو علل بالذات. ولكن هل تنتهي الأُسس العلية والمعلولية إلى علةٍ واحدة بالذات وواجب الوجود بالذات، أم ليس هناك مانع من تعدد العلة بالذات والواجب بالذات؟ وبعبارة أخرى: هل منبع ومنشأ ومبدأ الكل واحد ام لامانع من تعدده؟ وعلى أساس كلا الفرضين فهل هذه العلة أو العلل بالذات من سنخ المادة أم مجردة عن المادة؟ الإفكار التي تشكل جواب هذا الإستفهام تستدعي بحثاً تفصيلياً وطويلاً، وقد تكفلتها المقالة الرابعة عشره التي تبحث في الإلهيات.

نذكّر في الختام بأنَّ بحثنا هنا في تسلسل العلل ينصب على العلة الفاعلية، أما هل يمتنع التسلسل في العلل الغائية أو العلل الصورية والعلل

بيـــن المعلول وأجزاء العلّة، ولا بين المعلول وما هو خارج عن العلة، بل تنحصر في العلة التامة لأنّها هي التي تعطي الضرورة. أما إذا قسنا الشيء الى غير علته التامة فسوف تكون له نسبة أخرى، مغايرة لنسبة الضرورة، ويطلق عليها نسبة الإمكان بالقياس.

مـــثلاً؛ إذا قسنا الماء إلى تركيب الهيدروجين والأُوكسجين مع توفر سائر الشروط الزمانية والمكانية، فسوف نقول إنّ حصول ظاهرة الماء أمر ضـــروري. لكننا إذا قسنا الماء إلى الأُوكسجين فقط فسوف لا تكون هناك ضرورة وجودٍ للمـــاء، لأنّ الأُوكســـجين وحده لا ينتج المـــاء، ولكن لديه (إمكـــان)، أي إذا انضمت سائر أجزاء علة وجود الماء وسائر الشروط إلى الأُوكسجين وإلاّ فلا. إذن فيمكن للأُوكسجين أن يصبح ماءً (مع وجود سائر الأجـــزاء والشـــروط) ويمكن أن لا يصير مـــاء (مـــع عدم بقية الأجـــزاء

المادية أم لا يمتنع؟ فهذا بحث آخر خارج عن موضوع بحثنا الحاضر. ومن نافـــلة القول التذكير بأنّ الشروط والمعدات، أي مراحل وجود الشيء، التي يصـــطلح عـــليها أحياناً ((العلل الإعدادية)) خارجة عن موضوع البحث وعن إشـــكالية تسلســـل العلل خروجاً كاملاً؛ إذ لاحظنا أنّ براهين بطلان تسلسل العـــلل تنصـــب عـــلى العلل الواجبة الموجودة بصحبة وجود المعلول. اما الشـــروط والمعـــدات التي تقع في طريق وجود الشيء، وليست عللاً معطية للوجود فلا ضرورة لوجودها بصحبة المعلول، بل يجب أن تتقدم زماناً على وجـــوده. مـــن هنا لا يصح التوهم بأنّ بطلان تسلسل العلل يلزم منه تناهي سلســـلة الشروط والمعدات، أي أنّ الحوادث الزمانية التي تتدخل في وجود الشيء متناهية، ومن ثمّ يتناهى الزمان والحوادث الزمانية.

والشـــروط). وكذلك الاكل، الذي هو أحد افعالنا، فاذا قسناه الى علته التامة (الانسان، العلم، الارادة، سلامة الاعضاء الفاعلة، وجود مادة الأكل، وسائر الشـــروط الأخرى) يصبح وجوده ضروريا. أما إذا قسناه، مع غض النظر عــن الأجزاء والشروط الأُخرى، كما لو قسناه على الإنسان فقط، أو على الإنســـان والعـــلم فقط، فسوف لا تكون له نسبة الضرورة، بل سوف يكون ممكنا، أي يمكن أن يصدر من الفاعل ويمكن ألاّ يصدر من الفاعل.

وهذا هو عين الإختيار[٨]، الذي يثبته الإنسان لنفسه بالفطرة، ويعتبر نفسه مختاراً، أي حرّ اً في الفعل والترك، ويعدُّ أفعاله بالنسبة له اختيارية.

---

٨ ــ يفضي البحث في الوجوب والضرورة وحتمية نظام الوجود إلى طرح إشكالية «الجبر والإختيار»، هذه الإشكالية التي استقطبت إهتمام العلماء والفلاســـفة مـــنذ ســـالف العصور. لقد اهتم بمعالجة هذه الإشكالية الفلاسفة وعـــلماء الـــنفس والأخلاق وعلماء الكلام والفقهاء ورجال القانون، كل من زاويـــة خاصـــة؛ فبما أنّ البحث يرتبط من زاوية من زواياه بنسق السلوك الإنساني ومناشئ السلوك النفسية فهو يرتبط بالبحث النفسي، وحيث إنّ الجبر والإختيار ــ في وهم بعض الباحثين ــ عبارة عن ضرورة وإمكان الأفعال الإنســـانية فـــي نظام الوجود فالبحث حوله يرتبط بالفلسفة، وبما أنّه يرتبط بعلاقة العلم والإرادة الالهية بأفعال الإنسان فهو مرتبط بالبحث في علم الكلام والإلهيـــات في الفلسفة. وبحكم ارتباط البحث في الجبر والإختيار بموضوع المســـؤولية والجزاء على الأفعال فهو مرتبط بالبحث الفقهي والقانوني. ومن زاويـــة ارتباط البحث في الجبر والإختيار بموضوع الفطرة والسلوك الخلقي المحتوم فهو يرتبط بعلم الأخلاق.

لو كان الإنسان لا يدرك بالفطرة أنَّه مختار فسوف لا يمارس أعماله إطلاقاً على أساس التفكير والتروي، ولا يقيم مجتمعاً تحكمه الأوامر والنواهي والجزاء والتربية ومستلزماتها. اذ كل ما هو واقع واقع لامحالة،

جراء تعدد الأبحاث وتعدد زواياها في هذا الموضوع نشأ تشويش حول تحديد مفهوم الجبر والإختيار، أي أنَّ هذين المصطلحين لم يتوفرا على تعريف موحد لدى جميع الباحثين، فكل فريق منهم تناول البحث في الجبر والإختيار على أساس مفهوم خاصٍ لهما. لكن هناك قاسماً مشتركاً بين هذه البحوث وهو: إنَّها سعت جميعها إلى إكتشاف حدود حرية الإنسان العملية، وبعبارة أخرى: إنَّ الجميع سعوا إلى الإجابة على هذين الإستفهامين: هل الإنسان حر في أعماله أم لا؟ وإذا كان حراً فما هي ماهية هذه الحرية؟

نسعى في هذا البحث إلى دراسة هذا الموضوع من زاوية فلسفية، أي نحاول إيضاح العلاقة بين موضوع الجبر والإختيار وقضية ضرورة نظام الوجود، وسوف نلقي الضوء ضمن هذه المحاولة على جوانب البحث وزواياه الأخرى.

على أساس قاعدة «ضرورة ووجوب نظام الوجود» ليس هناك وجود لأيِّ حادثة في العالم دون وجوب وضرورة. ومفهوم هذه المقولة ــ في ضوء ما تقدم ــ يعني أنَّ كل حادثة من الحوادث تتحقق حتماً وبالضرورة عندما توجد علتها التامة، ويستحيل أن لا تتحقق. وإذا لم توجد علتها التامة ــ سواء لنقص في شروطها ومقتضياتها أم لوجود مانع يحول دونها ــ فسوف لا توجد الحادثة بالضرورة، أي يستحيل وجودها في هذا الفرض. إنَّ كل حادثة تقع في العالم تحكي عن وجود علتها التامة، ومن ثمَّ عن

وكــل ما هو غير واقع غير واقع لا محالة، وليس هناك شيء غير متحقق يمكن أن يتحقق، وليس هناك فعل لم نمارسه بالفعل ويمكننا إنجازه.

ضــرورتها ووجوبهــا، وكــل حادثة ممكنة لا تتحقق تحكي عن عدم علتها التامة، ومن ثمَّ عدم ضرورتها، بل ضرورة عدمها.

إنَّ إنكــار قــانون العلية كناموس لعالم الوجود يعادل ـ كما تقدم ـ الصــدفة والإتفــاق وإنكار كل قاعدة ونظام وحقيقة في العالم، كما أنَّ إنكار قــانون ضرورة نظام الوجود يعادل الصدفه وإنكار كل قاعدة ونظام. وهذا القانون لا يقبل الإستثناء. أي أنَّ كل ظواهر الوجود تخضع له، دون استثناء.

من هنا تتنفس إشكالية الجبر؛ إذ لما كان نظام الوجود ضرورياً، وكل حادثة تقع فيه توجد بالحتم والضرورة ويستحيل أن لا توجد، وهذا قانون لا إســتثناء فيه، فمن المحتم أن يكون شاملاً لأفعال الإنسان وحركاته، التي هي جــزء مــن نظام الوجود، وهذا يعني أنَّ كل فعل يصدر عن الإنسان يصدر عنه بالضرورة شاء أم أبى، وما لا يصدر عنه لا يصدر شاء أم أبى، وليس هناك أي فعل من أفعال الإنسان يمكن أن يصدر ويمكن أن لا يصدر؛ إذن لا يتمــتع الإنسان بأي لون من ألوان الإختيار والحرية في أفعاله، لأنَّ الإختيار إمكــان والجبر ضرورة، وقد لاحظنا أنَّ العالم عالم حتمية وضرورة وليس عالم إمكان. وبعبارة أُخرى:

إنَّ وقــائع الكواكب والأفلاك من الذرة حتى السيارات الكبرى تجري وفــق نواميــس وقوانيــن ضرورية، فالخسوف والكسوف والزلزلة والليل والنهار والمطر وغيرها وقائع تحصل جرّاء عللٍ محددة يقينية ويمكن التنبوء بها. والأمر كذلك بالنسبة لأفعال الإنسان والحوادث التي تقع منه، أي أنَّهــا

والمحصلة هي أنّه لا يصح توسيع دائرة سمة الضرورة الثابتة بين الأشياء وعللها التامة، وإثباتها بين كل الأشياء، كما تورط المفكرون الماديون بهذا الخطأ. فنفوا الإختيار (نسبة الإمكان) من الأساس، بعد آثبات

تجري وفق قوانين ونواميس، وتحصل جرّاء علل محددة يقينية، ومن هنا ليس هناك أي لون من الحرية والإختيار، وكل ما هو حاصل جبري ومحدود وضروري. إذن لا يمكن أن نتحمل أي مسؤولية الهية أو بشرية ولا يمكن أن نستحق ثواباً أو عقاباً؛ لأنّ التكليف والمسؤولية والثواب والعقاب فرع الحرية والإختيار؛ وحيث إنّ كل ما هو موجود جبر فليس لأي من هذه المفاهيم معنى وفعالية.

لاشك أنّ هذه الإشكالية من المعضلات الكبرى التي استحوذت على الفكر الإنساني. ومن النادر أن تجد باحثاً عالج هذه الإشكالية بشمول واستيعاب، وقدم لها معالجة سليمة ناجحة. فأغلب الباحثين الذين وردوا هذا الميدان (من أدعياء الفلسفة، أو علماء النفس، أو الأخلاق، أو علماء أُصول الفقه) سلكوا منذ البدء منهجاً خاطئاً، أو أغفلوا بعض جوانب المشكلة ولم يحيطوا بجميع أطرافها، أو لم يتمكنوا من هذه الإحاطة وشمولية البحث.

إنّ هذه الإشكالية مضافاً إلى زاويتها النظرية ذات أهمية عملية أيضاً؛ لأنّ نتيجة الجبر رفع المسؤولية والتكليف عن عاتق الإنسان، وإلغاء دور التربية والتهذيب الخلقي، ومن ثم التحلل والإنحطاط والضياع، والإتجاه الجبري من أخطر الإتجاهات على الأخلاق والسلوك، وهو ذريعة قد يتخذها البعض لتبرير أعمالهم المشينة. من هنا سنرد هذا البحث بشكل تفصيلي، ونسعى إلى تقديمه للقارئ المحترم بأُسلوب بديع لم يعهده سابقاً.

(الضرورة) في جميع الحوادث والأفعال الإختيارية وغير الإختيارية، فوقعوا فـــي وحـــل تناقضـــات غريبة، والأغرب منها طرحهم الذي يقرر أنَّ إثبات الإختيار يستلـــزم إنكار العِلّية وتبني نظرية الصدفة والإتفـــاق. والإعتقـــاد

يمكننا أن نذكر خلاصة الإتجاهات المطروحة في الموقف من إشكالية الجبر والإختيار، عبر الجدول التالي:

صدور الافعال من الانسان ضروري وجبري، وليس هناك اي لون من الحرية والاختيار ولا يصح تحميل الانسان اي مسؤولية وتكليف	**الجـبرية المطلقة، يتبناها أفـــراد يظهرون في فترات مختلفة، وليس لهذا الإتجاه مدرسة محددة المعالم.**
صدور الافعال من الانسان ضروري وجبري، وليس هناك اي لون من الحرية والاختيار، ولكن يصح تحميل الانسان مسؤولية وتكليفاً.	الماديون المحدثون.
ليست هناك اي ضرورة ووجوب يحكم وقائع العالم، ومن ثـــمَّ ليســـت هناك ضرورة حاكمة على الافعال الانسانية، العـــلية تنحصـــر في عالم المادة، اما غير المادي كنفس الانسان وذات الباري فنسبتها الى افعالها نسبة الفاعل لا العـــلة، والعـــلة نســـبتها الى معلولها هي الضرورة، اما الفاعل فنسبته الى اثاره ليست ضرورية.	**منكرو العلية، نظير بعض علماء الكلام وبعض علماء الفيزياء الحديثة. بعـــض المتكلمين وبعض علماء أصول الفقه.**
ليســـت هناك اي ضرورة ووجوب وحتمية تحكم السلوك الانساني، لان هذا السلوك توأم الارادة، والارادة لا تخضع لقانون العلية العام.	**بعض علماء النفس.**
نظام الوجود نظام ضروري، ولا يقبل الاستثناء، والانسان مخـــتار وحر في افعاله، بأعلى صور الحرية، ولا تعارض بين حتمية نظام الوجود وحرية واختيار الانسان.	**نظـــرية المحققين مـــن الحكماء المسلمين، وهي نظرية هذه المقالة**

بالحتمية يستلزم إنكار الصانع الواجب، وإنكار الإعجاز ونظائر هذه الأمور. وكل هذه الأوهام نتجت جرّاء تشبث هؤلاء المفكرين بالحتمية (النسبة بين المعلول والعلة التامة)، ونسوا الإختيار (النسبة بين المعلول والعلة غير التامة).

واضح في ضوء هذا الجدول أنَّ الاتجاهات المعارضة لاتجاهنا تقع في إتجاهين رئيسيين، أحدهما إتجاه من يؤمن بالضرورة والحتمية العلية، ويذهب إلى إضطرار الإنسان، والإتجاه الآخر ينكر بشكلٍ من الأشكال الحتمية العلية في السلوك الإنساني، ويؤمن بحرية واختيار الإنسان. وفي الواقع يتفق هذان الإتجاهان على قاسم مشترك وهو وجود ترابط وتلازم بين قانون الحتمية العلية وفقدان الإنسان لحرية إختياره، وتلازم بين اللاحتمية وحرية الإنسان واختياره، غاية ما في الأمر أذعن إتجاه منهما بالحتمية العلية فأنكر حرية الإنسان، واختار الإتجاه الآخر حرية الإنسان وأنكر الحتمية العلية في السلوك الإنساني.

تقف نظريتنا في النقطة المقابلة تماماً للقاسم المشترك بين هذين الاتجاهين، أي أنَّنا لا نرى أي تلازم بين قانون الحتمية العلي وبين جبرية الفعل الإنساني، ولا نرى أي تلازم بين اللاحتمية العلية وبين إختيار الإنسان. بل ندّعي أنَّ الحتمية العلية في مورد الانسان ــ مع الاخذ بنظر الاعتبار المقدمات الخاصة والعلل المباشرة لأفعال وحركات الإنسان ــ تؤيد حرية واختيار الإنسان، وإنكار الحتمية العلية على مستوى أفعال الإنسان يؤدي إلى تحديد وسلب الحرية والإختيار الإنساني.

من هنا يرتدي بحثنا ثوباً جديداً ومثيراً للإستغراب والدهشة، وعلينا

يقولـــون: إنَّ ما نحسه وتثبته التجارب العلمية وغير العلمية هو أنَّ كـــل ظاهـــرة في عالم الوجود وليدة علة، تتحقق بتحققها، ويزول المعلول بزوالها. إذن فوجودُ أيٍّ موجود حتميّ ، ولا يمكن تخلفه، ومن هنا فجميع

هنا أن نعكف على بحثين، نثبت في الأول عدم التلازم بين نفي الحتمية العلية وبيـــن الإخـــتيار والحـــرية، بـــل يتعارضان، ونثبت في الثاني أنَّ الحتمية والضـــرورة العـــلية عـــلى مستوى الأفعال الإنسانية لا تتعارض مع حرية واختيار الإنسان، بل تؤكدها وتؤيدها.

البحث الاول:

لـــنفرض أنّنا لا نؤمن بالحتمية والضرورة العلية في أفعال الإنسان أو مبادئ أفعاله ((كالإرادة))، أي لا نؤمن بوجود علة تامة نسبتها إلى هذه الأفعال نســـبة الضـــرورة والوجوب، فسوف نضطر إلى تفسير هذه الظواهر على أساس الصدفة (سواء أنكرنا قانون العلية أساساً أم أنكرنا الإرتباط الضروري بيـــن المعـــلول وعلـــته، لأننا لاحظنا في مقدمة هذه المقالة أنَّ فرضية نفي الحـــتمية العلية تلازم الصدفة والإتفاق)؛ وحينئذٍ يمكن للإنسان أن يتوقع أي حركة وفعل منه، في ظل كل شرط وكل آن وكل حالة، ولا يمكنه الإطمئنان مـــن عدم وقوع أي فعل منه في ظل أي شرط وأيِ حالة؛ إذ لو أنكرنا العلل الـــتامة الـــتي تكون نسبتها لأفعال الإنسان نسبة الضرورة والوجوب فسوف يتحتم علينا أن نعهد بزمام الافعال إلى الصدفة، ونؤمن بأنَّ الإنسان نفسه لا يمكنه التدخل بأي وجه في هذه الأفعال. ولا شك أنَّ هذه الفرضية تلازم نفي الحرية والإختيار الإنساني، بل لا معنى للحرية من حيث الأساس على هذا

ظواهـــر وحوادث العالم ــ سواء أكانت حوادثاً طبيعية أم إنسانية ــ نظير الحـــوادث الإجـــتماعية وممارســـات الإنسان الفردية، جميع هذه الظواهر تخضـــع لقـــانون الطبيعة الكلي (العلة والمعلول)، ومن ثمّ تحكمها الحتمية والجبر.

الفـــرض، بـــل لا يمكن على أساس هذا الفرض أن نعتبر الفعل فعل إنسان خاص، بل فعل أي فاعل.

إذن فاؤلـــئك الذين حاولوا الفرار من الجبرية عن طريق إنكار قانون العلية العام أو إنكار قانون الحتمية العلية، أو الذين حاولوا الفرار من الجبرية بإدخال الإستثناء على أحد هذين القانونين للوصول إلى الحرية، سلكوا طريقاً لاطـــائل من ورائه. نعم سلوك هذه الطرق (على فرض صحتها) يؤدي إلى الإعـــتقاد بأنّ الإنسان غير مجبر لعلةٍ خارجية، ولكن سنسلب الحرية وننفي الإختيار عن طريقٍ آخر، أي عن طريق الصدفة والإتفاق، ويفضي الموقف إلى قهر وتقييدٍ مثير. إنّ خطأ هؤلاء الباحثين يكمن في رؤيتهم للموقف بعين واحـــدةٍ، أي أنّهـــم حاولوا الفرار من مخالب الجبر مقابل العلل الطبيعية وما فوق الطبيعة على أساس فرضية إنكار الضرورة العلية، لكنهم لم يروا النقطة الأخـــرى فـــي هـــذا الموقف، وهي انّ هذا الموقف يفضي الى سلب حرية الإنسان واختياره عن طريق آخر وهو الصدفة الصماء العمياء.

البحث الثاني:

إنّ ضـــرورة أفعـــال وحركات الإنسان في نظام الوجود لاتتنافى مع حـــرية الإنسان واختياره؛ لأنّ كل معلول يتوفر على الضرورة، إنّما يتوفـــر

وإذا كـــان الإنسان مختاراً في أفعاله الفردية والإجتماعية يلزم غياب قانون العــلية والمعــلولية. ومـــن ثمّ نستثني الإنسان في هذه الحالة عن عموم القانون، ونجعله إلهاً في عالمه، والإنسان على أساس هذا الفرض لا يمكن أن يتنبأ او يتابع شيئاً، وأن ينجز فعلاً ويستهدف هدفاً. إذن؛ فالإختيار الذي

عــليها بواســطة علته التامة. وأفعال الإنسان إنَّما تصبح ضرورية بواسطة علتها التامة. والعلة التامة للفعل الإنساني مركبة من مجموع غرائزه وميوله وعواطفـــه وخـــلفياته الذهنية وقدرته العقلية على التحليل والموازنة والتقدير وقدرتـــه على التصميم والإرادة. أي أنَّ كل فعل يصدر من الإنسان يلزم أن يشبع حاجة لديه، أي لابد من إنسجامه مع أحد ميوله وغرائزه على الأقل.

من هنا فكل فعل يتصور الإنسان أداءه، دون أن يشبع حاجة، ودون أن يرضـــي أي غريـــزة وميل، وعلى حد تعبير الحكماء (إنَّ النفس لا تصدق بفائدتـــه) لا يمكـــن أن تـــتجه قوى الإنســـان الفعـــالة صوب إنجازه، وبعد إحـــراز إنسجامه مع إحدى غرائز وميول الإنسان تتدخل معلومات الإنسان ومخـــزونه الذهني، لتوازن القوة العاقلة وتقيمّ الفعل من زواياه المختلفة حتى الإمكان، فإذا اكتشفت أنَّ للفعل مضاراً مقبلة، أو تعارضاً مع ميولٍ ورغباتٍ أســـمى من إشباعه للميل الآني فسوف تتحرك الإرادة لكبح جماح الغريزة. وإذا لـــم يكـــن هـــناك مانع وضرر وتعارض، أو كان الضرر والتعارض مرجوحاً فسوف تولد حالة التصميم والإرادة لدى الإنسان، فيقع الفعل.

على أي حال فالإنسان بعد الموازنة والتقويم أما أن يرجّح جانب الفعل وأمـــا ان يـــرّجح جانب الترك، وفي كلا الحالين فالذي يمنح الفعل الوجود ويوفر له الضرورة هو ترجيح واختيار وإرادة الإنسان ذاته. إذن فالحـــق أنَّ

يثبته الإنسان لنفسه ليس له هويةَ خارج الذهن، وهو مفهوم لا مصداق له، إنَّمـــا المسلم والثابت هو أنَّ لكل شيء في عالم الخارج علّة، يتحتم وجوده بواســطتها. وأمـــا تضــحياتنا عــلى طريق أهدافنا أو ممارستنا التربوية والأخلاقية (الأمر والنهي) فلا تنطلق من حريتنا في أفعالنا. بل لأنَّ أفعالنـــا

كل فعل من أفعال الإنسان يتحقق على أساس الضرورة والوجوب، وإذا كان تــركاً فوفــق الضــرورة والوجوب يكون تركاً أيضا؛ لكن العلة التي تمنح الضـــرورة للفعل او الترك هي إرادة الإنسان ذاته، وليس أمراً آخر، ومفهوم الضرورة هنا أنَّ افعال الانسان ضرورية بالإختيار، وهذه الضرورة لا تنافي الاختيار، بل تؤكده وتؤيده.

وحيــنما نقــول إنَّ بعض أفعال الإنسان ضرورية الوجود، وبعضها ضـــروري العــدم فهــذا لا يعني أنَّ افعال الإنسان لا تتصف بأي وجه من الــوجوه بالإمكـــان، أي أنَّ أي فعل من أفعال الإنسان لا يمكـــن أن يتصف بإمكـــان الوجـــود وإمكان العدم؛ اذ حينما نقول ضروري الوجود نعني مع فـــرض توفـــر كل الشروط الدخيلة وتمام أجزاء العلة، وحينما نقول ممتنع، نعني مع فرض عدم توفر جميع الشروط والمقدمات، وإلاّ فكل فعل في ذاته ممكن أن يوجد وممكن أن لا يوجد، كما أنَّ كل فعل مع الأخذ بنظر الإعتبار بعضَ شروطه ومقدمات وجوده ممكن أن يوجد وممكن أن لا يوجد. مثلاً إذا اخذنـــا فعـــلاً مـــن أفعال الانسان مع غض النظر عن علم الإنسان وإرداته واختياره فسوف يكون ممكن الصدور عن الإنسان وممكن أن لا يصدر عنه، ولكن إذا نظرنا إلى الفعل وهو توأم علم وإرادة واختيار إنسان للفعل، فالفعل بالنسبة للإنسان في هذه الصورة ضروري الوجود، وليس ممكناً.

تلعب دورا في تحقيق الأهداف المادية، وإذا لم نمارسها لا نستطيع الحصول علـى نتيجة الفعل. خلافاً للوقائع الكونية الأُخرى نظير الكسوف والخسوف وحـركة الأرض وغيـرها، حيث لا أثر لأفعالنا في وجودها وترتهن بعللها وأسبابها فحسب.

وبغيـة أن نـتعَرّف بشكل أفضل على مفهوم اختيارية أفعال الإنسان يحسـن أن نقوم بمقارنةٍ بين نسق الفعاليات الإنسانية ونسق فعاليات الجماد والنبات والحيوان:

أبـرز سـمات فعاليات الجماد هي أنّه ليس على وتيرة واحدة، ونهج واحـد محـدود. فكـل جسم جامد ــ بدءاً من الذرة حتى أكبر المنظومات الشمسية ــ يمارس فعاليته على وتيرة واحدة، والجسم الجامد لا يمتلك بذاته إمكانيـة المـروغ والإنحـراف عن الجهة التي يسير عليها، إلاّ إذا تدخلت عوامـل خارجية فغيّرت المسير، أو إذا أوجدت تغييرات داخل ذلك الجسم، بحيث تؤدي إلى حدوث تغييراتٍ في سلوك الجسم وآثاره.

أمـا حيـنما نقـرأ فعالياث النبات نلاحظ إختلافاتٍ بين هذا اللون من الفعاليات وفعاليات الجماد؛ فـالنبات يتمتع بخصوصيات تمكنه في المـواقع المطـلوبة مـن تغيير طـريقة أدائه حفظاً لبقائه، وحتى في المواقع التي لا تسـاعد الظروف الخارجية على أداءِ الفعل المطلوب، تجري تغييرات داخل بـنية النبات لحصول الأداء المطلوب. إنّ النباتات تمتاز بسمة «التكييف مع البيـئة»، وهـذه السمة تستلزم التوفر على إمكانية تغيير مسار الأداء. فجذر النـبات حينما يصطدم بالحجر يغيّر جهة حركته ذاتياً، ونبتة اليقطين حينما تكبر تدريجياً وتزحف سيقانها فسوف تغيّر مسيرها حينما تقترب من حـائط،

الجـواب

يتضـح بجـلاء ـ كمـا هو بيّن من نسق البحث والإستدلال المتقدم ـ أنَّ هؤلاء الباحثين إستخدموا ((الجبر)) بمعنى ضرورة ووجوب الوجود، ومن ثم استخدمـوا ((الإختيار)) بالمعنى المقابل والمناقض للضرورة والوجوب. أي

وتأخذ بالتسلق إلى الأعلى، وهكذا... إذن يتضح أنَّ الرتابة والنهج المحدود، الذي يتسم به الجماد، لا يتسم به النبات، وبعامة فمجال الفعالية النباتية أوسع مـن مجـال الجمـادات. ومن الواضح أنَّ القدرة على التكيف مع المحيط، والتصرف في الجمادات، والمادة لدى النبات بغية حفظ بقائه، قد إكتسبها من أشعة الحياة الضعيفة التي توفر عليها.

وحيـنما نطـالع الفعاليـات الحيوانيـة نلاحظ أنَّ الفعاليات الخاصة بالحيوان، أي فعالياته الإرادية غير محدودة وليست رتيبة بأي وجه. فليست هـناك قيـود على فعاليات الحيوان الإرادية نظير الأكل والشرب والمشي، وغيـرها. فهي مرتبطة من جهة بإرادة الحيوان، وليست رتيبة وذات إيقاع واحـد مـن جهة أخرى. فالحيوان قادر على تغيير إتجاه حركته بشكل آني، والـتحرك بشكل دائري، على أي حال ليست هناك قيود على حركة الحيوان عـلى غرار القيود التي تحدد حركة الجمادات. فالجسم الجامد حينما يُراد له أن يـتحرك بشكل متنوع (نظير حركة الأجهزة الآلية) يتحتم أن تحركه قوة خـارجية، لكن الحيوان قادر بإرادته وإحساسه أن يتحرك ألـوان الحركـة. فالطائر يستطيع بميله أن يُحلّق ألوان التحليقات المتنوعة بشكل متتابع، ومن هنا فالحيوان أكثر قدرة من النبات على تغيير مسيرة حركته، ومجال الحركة مفتوح أمامه بشكلٍ أوسع. ومن البديهي أنّه كلما ارتفعت القيود والموانع عن

إرتفاع ضرورة الوجود. ومن الواضح عندئذٍ أنّنا اذا فرضنا ثبوت الإختيار للإنسان (إرتفاع ضرورة العلية والمعلولية) يلزمنا القول إنه ليس هناك وجوب وضرورة. ويلزمنا القول أيضاً إنَّ الإنسان لا يمكنه أن يتنبأ بأي حادثة متوقعة، ولا يمكنه أن يتنبأ بالمستقبل إطلاقاً.

الفعالية وكلما اتسع ميدان الحركة، كانت الحرية والإختيار أوسع نطاقاً. إنَّ نسبة الحيوان للحركة بهذا الإتجاه أو ذاك على حد سواء، أي أنَّ الحركة ممكنة لديه باتجاه الطرفين. واختيار الحيوان أي ميله وإرادته هي التي تتيح له حرية الحركة في الطريق، فيختار أحد الإتجاهات دون الآخر.

نتقدم خطوة إلى الأمام، لنقرأ عالَم فعاليات الإنسان، حيث نجد حريةً واختياراً على أعلى المستويات الممكنة. فالحيوان رغم حريته في الحركة، ورغم أنَّ الطبيعة لم تعيّن للحيوان خطاً ومسيراً محدداً، بل أعطته ميداناً واسعاً للحركة، لكن الحيوان في إرادته محدود بطاعة الميول والغرائز الحيوانية، فما يتفق مع الميول والغرائز الحيوانية يمارسه الحيوان دون توقف. ويمكننا تشبيه الإرادة لدى الحيوان والإنسان بالقوة التنفيذية، وهذه القوة التنفيذية لدى الحيوان تابعة بلا قيد أو شرط لأوامر الغرائز والميول، ففي دولة الحيوان رغم حرية واستقلال هذه الدولة لكن زمام الأُمور بيد مجموعة من الميول والغرائز، وتحت قيادة هذه الميول والغرائز تحدد القوة التنفيذية علاقتها بالعالم الخارجي. فالجهاز الحيواني مجرد أن يتصور شيئاً موافقاً لميوله وغرائزه يندفع بدون توقف بأمر هذه الميول والغرائز لتحقيق وتنفيذ هذا الأمر، ما لم يصطدم بمانع خارجي يحول دونه ودون التنفيذ.

لكن هذا الحد للحرية والإختيار ليس موجوداً لدى الإنسان. فالإنسان

وحيث لا يمكن التسليم بأي واحدة من هذه المحاولات يلزم القول إنَّ الإنسان مجبور، أما ما يحسبه الإنسان من أنَّ أفعاله إختيارية (دون ضرورة وعلة)، وأنّه حرّ في إرادته، فهو امر وهمي لا يتعدى الذهن، ولا يتطابق مع عالم الخارج.

مضافاً إلى غناه وتكامله الغريزي؛ إذ لا تنحصر ميوله بالأكل والشرب والجنس، بل لديه ميول وغرائز يختص بها أرفع وأسمى، نظير الميول الجمالية والاخلاقية وميله لطلب الحقيقة، فإنَّ الحكومة الدكتاتورية للغرائز غير موجودة في الإنسان أيضاً؛ اذ هناك اختلاف كبير بين نسق فعالية الإنسان وفعالية الحيوان، يفضي إلى زوال الحكومة الدكتاتورية للميول والغرائز، وتستبدل بحكومة دستورية توائم حريته واختياره. وينشأ هذا الإختلاف الكبير جرّاء إختلاف نوع فعالية الحيوان عن فعالية الإنسان، فالأولى «فعاليات اللذة» والثانية «فعاليات التدبير».

أوضحنا في المقالة السادسة الفرق بين فعاليات اللذة وفعاليات التدبير. وقلنا على سبيل الإحتمال إنّه بالرغم من عدم تحديد طبيعة الفعاليات الغريزية الحيوانية تحديداً نهائياً حتى الآن، لكن أقرب الاحتمالات هو أنَّ الفعاليات الغريزية الحيوانية حتى أكثرها دقة وغرابة، نظير فعاليات النمل والنحل هي من نوع فعاليات اللذة، لا من نوع فعاليات التدبير.

تقوم الفعاليات الإنسانية على أساس التدبير؛ لأنَّ مجرد توافق الفعل مع بعض الميول لا يكفي لتحريك الإرادة ودفع الإنسان نحو إنجاز العمل، بل بعد أن يتصور الإنسان العمل المتفق مع أحد ميوله، يقوم بمقايسة ومقارنة تتدخل فيها قدرته على التنبؤ وخلفياته الفكرية والثقافية، ثم يقيّم جميع النتائج

هـذه خلاصة نظرية هؤلاء المفكرين. وإذا حاولنا تقويم الطرح، عبر قـراءة أسـاس هـذا البحث في الفلسفة، وبواسطة ميزان متعادل ومنطق سليم، سـوف يتضح أنّه مغالطة مـؤلفة مـن مجموعة مغالطـات مختلفة

المـنطقية الممكـنة لهذا العمل والآثار المفيدة والمضرة المترتبة عليه، لكي تصـل مرحـلة الإختيار والإنتخاب. فاذا وصل الإنسان في مقارنته إلى أنَّ الضرر أكبر من النفع، أو كانت العواقب السيئة والآلام اللاحقة أكثر من اللذة الراهنة، أو كان العمل رغم إنسجامه مع الغرائز الدانية متعارضاً مـع بعض الغرائز الرفيعة، فسوف تتحرك الإرادة في هذه الحالة لتقاوم الميل نحو العمل وتقمعه.

عـلى أنَّـنا نؤمن بأنَّ مقياس النفع والضرر هو عين مقياس التزاحم والتعارض مع الميول والغرائز. لكن الدافع الغريزي عند الإنسان عاجز عن تحديـد المسار الحياتي للإنسان تحديداً نهائياً؛ لأنَّ الدافع الغريزي آنيّ على الدوام، أي أنَّ الغريزة تدفع الإنسان والحيوان باتجاه اللذة الراهنة ودفع الألم القائم بالفعل. بينا يجب أن يحدد مسار حياة الإنسان العلمُ والقانون والواجب والعقـل. فـبحكم هداية وتوجيه العقل يقلع الإنسان عن اللذات الآنية، رغم ميولـه الغريزية، فيتناول الدواء المر. ولأجل الآجلة الدائمة النفع يمتنع عن العاجـلة المؤقـتة الـنفع، ويضـحي بالمنفعة الكبيرة التي تدفعه ميوله إلى استيفائها من أجل الفضيلة الأخلاقية. يتحمل الألم لكي يلتذ أصدقاؤه. وأحيانا يتخلص بشكل تام من قيد الخضوع للغرائز الدانية، فيتحرر ويحلّق في عالم أعلى وأرفع.

المنشــأ، وأنَّ هــذه المغالطات لا تنتج بمجموعها ولا بآحادها هذه النتيجة السـحرية. وأنَّ الفلاسـفة لا يجيـزون إتهامهم بالتهمة التي وجهها إليهم هؤلاء الباحثون.

تسـتبد الدوافع الغريزية في دولة الغرائز، فتدفع الحيوان باتجاه الفعل، ودون أن تتيح له فرصة، تنبعث إرادته نحو إنجاز العمل. أما في دولة العقل، فرغم أنَّ الدوافع الغريزية تتجه بالإنسان صوب العمل، لكن الفرصة والحرية متاحة للإنسان لكي يتأمل ويقيس ويقارن بين المصالح والمفاسد التي ينطوي عليها العمل، ثم يقوم بعملية الترجيح بين الفعل أو الترك. أي أنَّ دولة العقل لا تستبد في حكمها الدوافع الغريزية، بل الحكم للأكثرية، أي أكثرية المصالح التي يحددهـا العقل عبر المقايسة والمقـارنة. فيتوفر الإنسان على الحريـة الكامـلة في ظل نعمة العقل، هذه النعمة التي تُهيؤهُ لكي يتوفر على التشريع والواجب والقانون والأخلاق، وهي التي هيأته ليتحمل مسؤولية الأمانة التي لم تستطع السماوات أن تحملها.

يسـتطيع الإنسـان أن يكون ذا «شخصية أخلاقية»، وأخلاقية الإنسان تـرتهن بوجـود قدرة يقاوم بها الدوافع الغريزية الحيوانية، ويكبحها. وهذه القـدرة تنـبع مـن إمكانية ملاحظة الأهداف المعنوية العالية، نظير الخير الأخلاقي والكمـال العلمي والقرب لذات الحق في ظل الغرائز الرفيعة، هذا من زاوية، ومن زاوية أُخرى يستطيع الإنسان في ظل العقل أن يحسب بشكل مـنطقي أهميـة الهدف والمقتضيات التي تساعد على بلوغه والموانع التي تحول دون الوصول إليه.

اتضح في ضوء مجموع ما تقدم:

إنَّ بحث ودراسة الفلاسفة ينصب أساسا على موضعين ومسألتين:

١ ــ هل الأشياء التي توجد في العالم توجد بوجوب الوجود (الضرورة في المصطلح الفلسفي) الذي تتوفر عليه من العلة أم لا؟ وجواب

أولاً: إنَّ الأفعال التي تصدر من الإنسان ممكنة الوجود، أي أنّها كأي ممكن الوجود، يصح أن تقع، ويصح أن لاتقع، وفي ظل علل ومقدمات خاصة تتوفر على الضرورة والوجوب.

ثانياً: تفترق فعاليات الإنسان والحيوان عن فعاليات الجماد، نظير اشتعال النار والجاذبية والمغناطيسية وغيرها. ففعاليات الجماد لاتتجاوز مساراً حددته لها الطبيعة، ومن هنا فهي رتيبة تمضي على منوال محدد. لكن هذه الرتابة والتقييد ليست قائمة في الفعاليات الحيوانية، بل أُتيح لها مجال عملي، وترك تحديد المسار لإرادة واختيار الحيوان نفسه.

ثالثاً: يفترق الإنسان في طريقة الإختيار والإنتخاب عن الحيوان، فقد ترك للحيوان أن يمارس إرادته واختياره تحت تاثير الغريزة فقط، وليس للحيوان حرية مقابل حكم الغريزة. لكن الإنسان غير مضطر إلى الخضوع للدوافع الغريزية، بل يتمتع بحرية تقويم وحساب آثار الدافع الغريزي، ويستطيع أن يقاومه أحياناً ويكبحه.

علينا الآن أن نتناول بالبحث الموضوعات التالية:

١ ــ ما هي طبيعة مقدمات الأفعال الإختيارية؟

٢ ــ هل مقدمات الأفعال الإختيارية إختيارية أم غير إختيارية؟

٣ ــ الجبر والتفويض من زاوية كلامية.

٤ ــ الجبر والإختيار والوجدان.

الفلاسـفة على هذا الإستفهام جواب إيجابي، في ضوء القرائن والنصوص الـتي طـرحوها مـنذ ثلاثة الآف سنة حتى اليوم. ولم يتركوا معالجة هذه المسألة إلى ظهور أفكار الماديين التلفيقية. والموقف من إتجاه المفكـرين

---

٥ ــ الجبر والإختيار والأخلاق.

٦ ــ الأمر بين الأمرين من زاوية فلسفية وكلامية وأخلاقية.

٧ ــ بحث مع الماديين.

مقدمات الأفعال الاختيارية:

لكل فعل اختياري ــ على الأقل ــ مقدمتان ادراكيتان ومقدمة انفعالية ومقدمـة فعلية.المقدمتان الإدراكيتان عبارة عن إدراك الفعل وإدراك فائدته. أما إدراك الفعل فهو عبارة عن تصور الفعل، وإدراك فائدة الفعل عبارة عن التصديق بانسجام النتيجة النهائية مع ميول الفاعل. والمقدمة الإنفعالية عبارة عـن الإثـارة الداخـلية رغبةً أو رهبةً أمام النتيجة النهائية للفعل. والمقدمة الفعلية عبارة عن العـزم والإرادة التي هي آخر مقدمـات الفعل الإختياري، والتي تنتهي بصدور الفعل خارجاً. على أنَّ هناك مقدمة يختص بها الإنسان، تقع قبل الإرادة، وهي مزية الإنسان على الحيوانات، وهذه المقدمة عبارة عن مرحلة التقويم والمقايسة والتأمل.

ذهـب بعض المتكلمين إلى وجود مرحلة أُخرى مضافاً إلى المراحل السـابقة، وهي عبارة عن الهجوم والإندفاع نحو العمل. فقد أطلقوا على هذه المرحلة الطلب أحياناً والإختيار أحياناً أُخرى. لكن هذه الفرضية لاتقوم على ملاحظات علمية فنية، بل هي مجرد فرض فرضه هؤلاء المتكلمون للفـرار

الذين ذهبوا للإتفاق والصدفة موقف سلبي، وهم حفنة من الماديين، الذين لم يؤمنوا بوجود علة لمجموع العالم.

٢ ـ وما هو الموقف بصدد أفعال الإنسان، فهل يلزم القول بالجبر أم

من شبهة الجبر، حسب زعمهم. ومن هنا فلا قيمة لهذا الفرض من زاوية علمية، لكي نرد بحثه ونقده، فالطلب أو الإختيار ليس سوى الإرادة.

هل مقدمات الأفعال الإختيارية اختيارية ام لا؟

بعد أن أوضحنا مفهوم حرية واختيار الإنسان في أفعاله يتضح لنا جيداً أنَّ مقدمات وعلل الأفعال الإختيارية ليست إختيارية. ولكن اختيارية الفعل ليست مشروطة باختيارية مقدماته، أي أنَّ الإنسان حرّ ومختار بالنسبة لكل حركة خارجية وفعل عضلي، فله أن يفعله أو أن لايفعله. أي إذا أراد فعل، وإن لم يرد لم يفعل. ولكنه ليس حراً بالنسبة لأفعاله النفسية، أي أنَّه لايستطيع على الدوام إذا أراد أن يتصور ويصدق ويريد ويتشوّق وينفعل فسوف يتصور ويصدق ويريد ويتشوق وينفعل، وإن لم يرد ذلك فلايقع، وإذا أراد أن يقارن فسوف يقارن ويقيّم، وإن لم يرد فلا، وإذا أراد أن يريد أراد، وإلاّ فلا.

ويعود ذلك إلى:

أولاً: إنَّ التصور والتصديق والشوق والتأمل والإرادة ليست أفعالاً عضلية لكي يناط حصولها وعدم حصولها بالإرادة وسائر المقدمات.

ثانياً: إذا فرضنا أنَّ مقدمات الأفعال الإختيارية تتحقق على الدوام بواسطة مقدمات إختيارية فسوف نواجه تسلسلا وارتدادا إلى مالانهاية، وهذا

التفويض أم الأمر بين الأمرين؟ وبعبارة أخرى هل تخضع أفعال الإنسان خضوعا تاماً لتأثير علة خارجية، وليس لإرادة الإنسان أيّ لون من التأثير في الفعل، وأنّ الإنسان مجبور (هذا هو مفهوم الجبر هنا، ولا يعني

محال. مضافاً إلى أنَّنا نحس بالوجدان بحرية اختيارنا بالنسبة إلى الفعل لا بالنسبة إلى مقدماته ومقدماتها إلى ما لا نهاية.

علينا أن نوضح هنا أنَّنا لا نعني بقولنا إنَّ الأفعال النفسية غير إختيارية أنَّ أي فعل منها لايقع تحت إرادة واختيار الإنسان، وإنَّ نسبة الإنسان إلى هذه الأفعال نظير نسبته إلى حركات الكواكب السماوية. بل نعني أنَّ الأُمور النفسية ليست شبيهة بالحركات والأفعال الخارجية للإنسان. إنَّ الأفعال والحركات الخارجية ذات سمتين، الأولى أنَّ كل فعل خارجي تسبقه مقدمات إختيارية على الدوام، لكن الأمور النفسية لا تتسم بهذه السمة، أي أنَّ الأمور النفسية لا تُسبق على الدوام بمقدمات إختيارية، وإذا كان الأمر كذلك فسوف نواجه تسلسلاً. على أنَّ نتيجة هذا البرهان ليست إثباتا للسالبة الكلية، بل نتيجته نفي الموجبة الكلية، أي أنَّ نتيجة هذا البرهان هي (ليس كل فعل نفسي أمراً إختيارياً)، ولا ينتج (لا شيء من الأفعال النفسية أمر إختياري). إنَّ نتيجة هذا البرهان هي: ليس كل إرادة تتقدمها إرادة، ولا ينتج لا شيء من الإرادة تسبقه وتتقدمه إرادة.

تعامل بعض الباحثين مع برهان التسلسل المتقدم في نصوص الحكماء، واتخذه دليلاً على نفي إختيارية الأُمور النفسية بشكل مطلق، غافلاً عن أنَّ هذا البرهان ينفي الإيجاب الكلي، ولا يثبت السلب الكلي.

مضافاً إلى أنَّنا اذا آمنا بأنْ ليس هناك أي أمر نفسي إختياري يلزم أن

ضــــرورة الوجـــود التي تعطيها العلة. وإلاّ فالقولان الآخران لايقومان على أســـاس انكار هذه الضرورة)، أم أنَّ أفعال الإنسان تخضع لإرادته خضوعاً تاماً، وليس لها علاقة بأي فاعل وعلة أُخرى، والإنسان حرَ في أفعاله من قيد أيِ علة خـــارجية (هـــذا هو معنى التفـــويض، ولا يعني التفويض أنَّ

تكون جميع الوصايا الأخلاقية المرتبطة بترشيد الإرادة والعقل، وخلق ملكة الـــتقوى والشـــجاعة وغيـــرها، وصايا عبثية لافائدة من ورائها؛ بينا نحس بالضــــرورة أنَّ هـــذا الأمـــر أمر إختياري. وعلى كل حال فمذهب هؤلاء الباحثين في فهم نصوص الحكماء خطأ كبير.

أما السمة الثانية للأفعال والحركات الخاجية فهي أنَّها تقع مباشرة تحت ســـيطرة إرادة الإنســـان، مثلا حينما أمسك بهذا القلم وأمارس الكتابة، فهذه الكـــتابة وعدمهـــا لاترتـــبط الاّ بإرادتي. لكن أفعالي النفسية ليست على هذا الـــنحو، أي إذا أردت أن لاتصـــدر عني أيُّ إرادةٍ لاأخلاقية، فاكون متوفراً عـــلى ملكة التقوى، أو أبتعد عن البخل والحسد والجبن، فلا أستطيع بمحض الإرادة الفعلية أن أتوفر على هذه الأمور. ولكن عبر ممارسة مقدمات ترتبط مباشـــرة باخـــتياري أستطيع تدريجياً أن أُمارس التغيير النفسي إنسجاما مع إرادتـــي. ومن ثمَّ أستطيع تقوية وترشيد إرادتي والسيطرة عليها أزاء بعض الأفعـــال. نعـــم يمكن أن نقول إنَّ التعقل والتقويم والمقارنة وحدها تقع تحت الإختيار المباشر فقط.

هـــناك شبهة مشهورة بشأن حرية واختيار الإنسان وهي: على أساس المقدمات السابقة تكون مقدمات الافعال الاختيارية غير اختيارية، وكل شيء تكون مقدماته غير إختيارية يكون غير إختياري، وكيف يمكن أن نعـــد الفعل

الاختيار يعني نفي الضرورة) أم أنَّ أفعال الإنسان تستند إلى إرادته وتستند أيضـا إلى عـلة أُخـرى فـوق الإنسان، والإرادة والعلة الأُخرى طوليتان لاعرضيتان. أي أنَّ العلة العلـوية تـريد الفعل الإنساني عن طـريق إرادة

إختيارياً بينا تنتهي مقدماته إلى أُمور غير إختيارية؟

الاجابـة عـلى هذه الشبهة تتركز على القاعدة الكلية للإستدلال الذي طرحته، حيث تقرر في كبرى القياس «كل شيء تكون مقدماته غير إختيارية يكون غير إختياري» وهذه الكبرى خاطئة للأسباب التالية:

أولاً: نجـد فـي أنفسنا بالوجدان والعيان أنَّنا أحرار في إختيار الفعل، وليست هناك أي قوة خارجية تضطرنا إلى الفعل. أما الإجابة على الإشكال الـذي يقرر أنَّ أفعالنا جزء من سلسلة العلل والمعلولات التي تحكم حوادث الكـون وهي سلسلة ضرورية، ومن ثمَّ فمن أين لنا الإرادة والإختيار ضمن هـذه السلسلة المتصلة؟ فهي أنَّ إرادتنا واختيارنا وتقويمنا بدورها جزء من حلقات هذه السلسلة المتصلة ونحن أحد العوامل المؤثرة في هذا العالم، نتأثر بـالعوامل الخارجيـة، ونؤثر بدورنا في غيرنا. ونحن وإرادتنا وإختيارنا لم نخـلق خارج هذه السلسلة المتصلة، لكي يمكن أن نكون عوامل غير مؤثرة في هذه السلسلة.

ثانيـاً: إذا لـم نوافـق عـلى النظرية المتقدمة التي يدعمها البرهان والوجـدان معـاً، والتي تقوم على أساس قانون الضرورة العليّة، يلزم سلب سـمة الضـرورة مـن أفعال الإنسان، وعندئذٍ فإما أن نفسرها على أساس الصـدفة ونـنكر العلية بشكل مطلق، وإما أن نؤمن بالعلية وننكر الضرورة والحتمية. وعلى اساس إنكار العلية والإيمان بالصدفة تنقطع علاقتنا بالأفعال

الإنســـان، والإنسان يختار وينتخب الفعل بواسطة الإرادة، فيوجده بعد توفر بقيـــة أجزاء العلة المادية والصورية والشروط الزمانية والمكانية. والعلة العلوية تخلق الإرادة المختارة في الإنسان؛ بغية إيجاد الفعل الإنساني. ومن

بشكل تام، وتسلب منا حريتنا، وتمسك بزمام الأفعال الصدفة الصماء العمياء. وعلى أساس إنكار الضرورة والحتمية فسوف ننتهي إلى ما انتهى إليه مذهب الصدفة؛ لأنَّ إنكار الضرورة يفضي إلى إنكار العلية والإيمان بالصدفة. نعم يـــبقى أمامنا فرض آخر وهو أنَّ جميع مقدمات الأفعال الإختيارية إختيارية، ومقدمـــات هذه المقدمات إختيارية أيضاً وهكذا. أي أنَّ جميع هذه المقدمات تحصـــل بـــالإرادة والإختيار، وكل إرادة واختيار يحصل بالإرادة والإختيار أيضـــا وهكذا... وهذا الفرض إن لم يكن معوّقاً للإرادة والإختيار فهو غير مؤيـــد لهما؛ إذ على أساس هذا الفرض تكون كل إرادة معلولة لإرادة وهذه الإرادة معـــلولة أيضـــا لإرادة أخرى وهكذا... ومن ثمَّ لا يرتبط هذا الفعل بشخصـــيتي اطلاقاً وتنقطع علاقته معي بشكل تام؛ لأنَّ كل إرادة تستند إلى إرادة أُخرى وليست هناك أي إرادة تنبع من شخصيتي وذاتي، بل الأمر يشبه تماماً وجود أشخاص آخرين يقررون أفعالي حسب إرادتهم.

ولهـــذا نقول: إنَّ الفرض الوحيد الذي يبرر إختيار وحرية الإنسان هو الـــنظرية الـــتي تقـــوم على أساس قبول قانون العِلّية والمعلوليّة. أمّا سائر الـــنظريات فهـــي تـــتعارض مع الحرية والإختيار الذي يسعى أنصار هذه الـــنظريات إلى إثـــباته، والذي يحسه كل فرد بالوجدان، مضافاً إلى أنَّ هذه النظريات تستلزم محالات، نظير الصدفة وتسلسل العِلَل. ومن هنا فالذين لم يقتنعوا بنظريتنا في مجال الإختيار سوف لن تقنعهم أي نظرية أخرى.

ثـــمَّ يخـــتار الانسان الفعل بإرادته، لكنه في إرادته يخضع لعلة خارج ذاته. وهـــذا هـــو معنى الأمر بين الأمرين، النظرية التي تقع بين نظريتي الجبر والتفويض، ولا يعني الأمر بين الأمرين أنَّ بعض الأفعـــال لها علة، وليس

مضافاً إلى أنَّ تسويغ وتبرير التأثير التربوي والأخلاقي ينحصر بهذه الـــنظرية. فأثـــر وفائدة التربية والأخلاق أمر لا يمكن إنكاره، بينا لا يمكن تـــبريرها عـــلى أســـاس نظريات الصدفة، أو فرضية تسلسل العلل، وكذلك النظرية الجبرية، التي تذهب إلى أنَّ أفعال الإنسان تخضع بشكل تام لتأثيـــر العوامـــل الخارجيـــة. ووفـــق نظريتـــنا تكون نتيجة التربية والأخلاق خلق مجموعة من السجايا الأخلاقية، وتفضي هذه السجايا إلى تقوية الإرادة، ورفع مستوى مقاومتها أمام إثارات الغرائز الدانية؛ أي أنَّ علاقة العلية والمعلولية بين التربية والسجايا الأخلاقية، وبين السجايا الأخلاقية وقدرة الإرادة، وبين قـــدرة الإرادة وكبح جماح الميول التي تنبعث من الشهوات، أمر قائم بالفعل، أمـــا إذا بنيـــنا عـــلى عـــدم وجود علاقة العِلّية والمَعلوليّة (وفق نظريـــات الصـــدفة)، أو آمـــنا بوجود هذه العلاقة مع الإيمان بأنَّ إرادة الإنسان تابعة تمامـــاً للإثارات الغريزية أو العوامل الخارجية، أو أنَّها تابعة لإرادة أُخرى وهـــذه الإرادة تابعة لإرادة أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية، فلا يبقى أي مجال لموضوع التربية والأخلاق.

الجبر والتفويض من زاوية كلامية

حينما تناول المتكلمون ــ في مباحث الإلهيات ــ شمول وعموم إرادة الباري تعالى لكل حوادث الكون، طرحوا البحث حول شمول الإرادة الإلهية لأفعال الإنسان. وانقسم المتكلمون حول هذا الموضوع إلى فريقين:

لبعضها الآخر علة، كما فسره بعض المفكرين الماديين ونسبوه إلى أصحاب نظرية الأمر بين الأمرين.

فـــي ضوء التحليل المتقدم يتضح أنَّ هــؤلاء المفكـــرين حسبوا أنَّ

الاشاعرة: ذهبوا إلى أنَّ إرادة الباري تعم الحوادث، وكل حادثة تصدر مباشـــرة من ذاته، وليس هناك أي مؤثر في وجود الحادثة غير إرادته. فإذا رأيـــنا النار تحرق، فليس النار محرقة في واقع الأمر. بل إرادة الله هي التي تخلق الإحراق في بعض الاجسام، التي تقترب من النار، وإذا رأينا أنَّ تَجَرّعَ السـم قـاتل، وإنَّ الترياق يفرغ السم ويقضي على أثَره، فلا السم مؤثر في القتل ولا الترياق مؤثر في الشفاء، بل إرادة الله تعالى هي التي تجعل تجرّع السـم قـاتلاً، وتخلق الشفاء بعد إستعمال الترياق. والأسباب والمسببات في مفهومهـا الواقعـي لامعـنى لها. بل الإرادة الإلهية جرت على أن تحصل الأشـياء متـتابعة، فنحسب اللاحقة مسبباً والسابقة سبباً. وعلى هذا الأساس ليسـت هناك علاقة علية ومعلولية وشرطية ومشروطية بين حوادث الكون. وجميع الحوادث ترتبط مباشرة بإرادة ذات الباري. وأفعال الانسان التي هي جـزء من حوادث هذا العالم يشملها هذا الحكم، أي أنَّ الإنسان لادخل له في الأفعـال، بل الأفعال تَنشأ مباشرة من إرادة الباري. وعلى هذا الأساس وَسَمَ الاشاعرة بالجبرية.

المعتزلة: نظرية هذا الفريق من المتكلمين تقف مقابل نظرية الأشاعرة تمامـا. ذهـب المعتزلة إلى أنَّ ارادة الله لادخل لها في حوادث هذا العالم، وينحصر تدخل الإرادة الإلهية بمجرد تكوين هذا العالم ابتداءً. وبعد أن وجد هذا العالم بإرادة الله، فهو يمضي في مسيرته حسب طبعه الذاتي، والحوادث

المســـألتين المتقدمتين مسألة واحدة. ثم استلوا مصطلح الجبر والتفويض من المسألة الثانية عبر تبديل مصطلح التفويض بالإختيار. فوضعوه موضع سمتي المسألة الأُولـــى، أي الضـــرورة واللاضـــرورة، ثم وضعوا الحكـــم

التي تحصل تدريجياً في هذا العالم تنشأ من طبيعة العالم الذاتية. على غرار المعمل الذي ينصبه المهندس، فدور المهندس ينحصر فقط بنصب هذا المعمل وتشـــغيله، أمـــا حـــركة المعمـــل وفعاليته بعد التأسيس فلاعلاقة لها بإرادة المهـــندس. وعلى هذا الأساس فالعالم بعد خلقه من قبل الباري تعالى أُوكلت المهمة وفوُضت إليه. والإنسان أحد موجودات هذا العالم أُوكلت مهمة أفعاله بشكل كامل إليه، وهي حرة تماماً من تدخل ارادة الباري. ومن هنا توسم هذه النظرية بنظرية التفويض.

طـــرحت نظـــرية مقابـــلة لهـــاتين النظريتين، تكذب كلا النظريتين. وهي النظريـــة التي تقول لاجبر ولاتفويض بل أمـــر بين أمرين. أي أنَّ أفعـــال الإنسان وسائر حوادث العالم ليست ناشئة مباشرة من إرادة ذات الباري، لكي تـــنقطع علاقـــة الســـببية بين الأشياء؛ وليست فعاليات الكون مفوّضة للعالم والإنســـان، بـــل تـــتدخل في حوادث الكون وأفعال الإنسان العِلَل والأسباب القريبة، كما تتدخل إرادة الباري، الذي هو علة العلل.

طرحت هذه النظرية لأول مرة من قبل أئمة الدين، ثم تناولها الحكماء الإلهيون وفق الموازين العقلية والمنطقية الدقيقة، فوجدوا بعد التعمق في هذا الموضـــوع الفلســـفي أنَّ حكم العقل يتطابق مع هذه النظرية التي تستلهم من مصـــدر الوحـــي. وتفصيل البحث في هذا الموضوع يجب تلمسه في المقالة الرابعة عشرة.

باللاضرورة في المسألة الأولى، الذي اصطلحوا عليه بالإختيار، وهو أمر منفي، موضع الإختيار في المسألة الثانية، وهو حكم مثبت. ثم انتهوا بعد كل هذه التحويرات والتحويلات إلى:

استحكمت شبهة الجبر لدى فريق آخر عن طريق علم الباري؛ فبحكم أنّ علم الباري عام وشامل لكل شيء يستلزم عدم وقوع المعلوم تحول علم الله إلى جهل. ومن هنا فاذا عصى العاصي فعصيانه معلوم لله، ومن ثمّ تسلب امكانية عدم العصيان. وهذه الشبهة مغالطة لا غير. وجميع هذه المغالطات تنشأ جَرّاء قياس علم الباري وتقديره بالنسبة إلى حوادث العالم على علم الإنسان وتقديره في أفعاله. وسوف نتناول هذا الموضوع تفصيلياً في المقالة الرابعة عشرة. ونكتفي هنا في الإجابة على هذه الشبهة الطفولية بهذا النقض الجدلي: إنّ الإنسان حرّ ومختار في علم الله فاذا سلبت حرية الإختيار من الإنسان يلزم أن يتحول العلم الإلهي إلى جهل.

الجبر والإختيار والوجدان:

يتمسك بنظرية الجبر ــ في الأعم الأغلب ــ أولئك الذين يريدون التشبث بوسيلة للتحرر من التكليف والقانون والأخلاق، ويجدون تسويغاً لكل ممارسة يمارسونها، فيتذرعون أحياناً بحجة أنّ الله أراد ذلك، ولايمكن الحيلولة أمام إرادته، وأحياناً بحجة أنّ الظروف الموضوعية اقتضت أفعالهم، ولا يمكن الحيلولة أمام جبر التأريخ.

على أنّ معالجة إشكالية الجبر والإختيار بشكل شمولي من أشد الاشكاليات غموضاً، وندر ــ بين الباحثين ــ أولئك الذين استطاعوا الوصول

أولاً: إنكار الحكم باللاضرورة، أي نسبة المعلول إلى علته الناقصة.

ثانياً: حسبوا أنَّ الإختيار وجميع آثاره لدى الإنسان أمر وهمي.

ثالثاً: أخطأوا في تفسير الأمر بين الأمرين.

إلى معالجة ناجعة. لكن الإدراك الإجمالي لحقيقة حرية واختيار الإنسان، وأنَّه غير مسلوب الإرادة أمام أي عامل طبيعي أو ماورائي، أمر بديهي ووجداني، لأنَّ الأمر يرتبط بنسق ممارسة الإنسان لأعماله الوجدانية والذهنية. وكل فرد يحس بوجدانه إنَّ الله لم يسلبه حرية الإختيار، كما ادعى الأشاعرة. وإنَّ الظروف المادية وظروف المحيط الموضوعية لا يمكنها أن تحول الإنسان إلى ريشة في مهب الريح، كما ادعى الماديون.

يحس الإنسان بالوجدان أنَّه حر في إختيار الفعل أو الترك تحت ظل مختلف الشروط والظروف. ويحس الإنسان بالوجدان أنَّ لديه قدرة المقاومة امام الاغراءات المادية ليحفظ الفضائل الأخلاقية وغيرها. ويحس الإنسان بالوجدان أنَّ لديه إستعداد قبول التكليف والمسؤولية والقانون، وعبر هذه السمة يختلف عن الجمادات والنباتات والحيوانات، وكما قال في المتن: ((لو كان الإنسان لا يدرك بالفطرة أنَّه مختار فسوف لا يمارس أعماله إطلاقا على أساس التفكير والتروي. ولا يقيم مجتمعاً تحكمه الأوامر والنواهي والجزاء والتربية ومستلزماتها.)). إنَّ إنكار هذا الموضوع إنكار لأمر بديهي ووجداني، وهو لون من السفسطة. يقول جلال الدين الرومي:

الجبرية أشد عاراً من القدرية عند العقل..

لأنَّ الجبري ينكر حسه..

أما رجل القدرية فهو لا ينكر حسه..

رابعـــاً: وعـــبر تصور أنّ الإختيار يعادل الإتفاق، استلوا الإتفاق من أبناء ملّتهم ونسبوه إلى الفلاسفة.

خامساً: وعندما وجّه اليهم النقد بأنّ الأمر والنهي والتربية والدعوة

ففعل الحق ليس حسياً أيها الولد..

بل يحل الإدراك الوجداني محل الحس..

وكلاهما يمضيان في مسير واحد..

وحينما تقول سأعمل هذا أو هذا غداً..

فهذا دليل على الإختيار أيها الصنم..

يـــريد مولـــوي مـــن «القدرية» هنا المفوضة، وقد شرحنا مدلول هذا المصـــطلح. فالقدرية تطلق على المفوضة وتطلق على الجبرية، ولهذا الأمر علة تاريخية.

هذه السفسطات وإنكار البديهيات ذات علتين بشكل عام: فقدان التوازن الفكـــري، والأهداف الإجتماعية الفاسدة، فهناك بعض الأفراد فقدوا توازنهم الفكـــري جـــرّاء ضعف القوة العقلية ومواجهة الاستدلالات المعقدة، فأخذوا بطرح وجهات النظر المخالفة لوجدانهم الفطري، وبعض آخر تدفعه أهداف فاســـدة، فتوســـل بالسفسطة لأجل أن يجد عذراً فيما يرتكبه. وطريق علاج الفـــريق الأول هو تنشيط قوة العقل والمران على الإستدلال المنطقي. أمـــا الفـــريق الآخر فلا ينبغي أن يقترح عليه علاج. يقول ابن سينا في الشفاء إنّ آخـــر جـــواب علاجي ينبغي أن يطرح على الفريق الثاني هو أن يتمسكوا بمنطقهم، ويردوا ميدان العمل، مثلا يضربون ويقال لهم إنّ الضرب وعدمه أمر واحد، أو يلقوا في النار ويقال لهم إنّ النار وغيرها امر واحـــد، وعندئذٍ

والتبـــليغ والجهود والتضحيات لدى الإنسان التي هي آثار للإختيار تتنافى مـــع إلالغاء الكامل للإختيار. أجابوا: بأنَّ إرادة الإنسان جزء من الفعل، بينا وجّه الناقد نقده مع التسليم بهذه المقدمة. والناقد ــ كمـــا هو واضح ــ لا

تتكلم فطرتهم الواقعية، ويعترفون بالحقيقة.

وقد نظم هذه الفكرة مولانا جلال الدين الرومي شعراً فقال:

زهب أحـــدهم إلى أعالي الشجرة..

ليقطف بعنف الســـارق ثمرتهـــا..

فجاء صاحب البستان وقال له أيها الدني..

أما تخجل من الله أي عمل أنت عامـــل..

قال: إنَّ عبـــد الله يأكـــل مـــن..

بستـــان الله الذي خلقه عطيةً للنـــاس..

فحمل عليه البستاني وشده على الشجرة بعنف..

وأخذ يضرب بشدة ظهره واضلاعه بالعصا..

فصاح به: إستـــح من اللّه..

فسوف تقتل هـــذا البـــريء آخ آخ..

فقال له: إنَّ عبـــد الله يضـــرب..

ظهر عبـــده الآخر بعصـــا الله..

فالعصا لله والظهـــر والأضـــلاع..

له وأنـــا عبـــد وآلـــة لأوامـــره..

فصاح: تبت من الجبر أيها الكيّس..

إختيـــار إختيـــار إختيـــار..

يقول إنَّ الإنسان ليس جزءاً من أجزاء علة الفعل، بل يقول مع أنَّ الانسان جزء مـــن اجزاء علة الفعل، ومع أنَّ الفعل فـــي الخارج يوجد بالضـــرورة

الجبر والإختيار والأخلاق

تُقـــرأ إشكاليات الجبر والإختيار في ضوء التربية والأخلاق من زاوية خاصـــة، حيث يطرح الإستفهام التالي: هل الصفات النفسية الإنسانية تخضع للـــتغيير أم لا؟ إنَّ جميـــع النظم الأخلاقية، رغم الإختلافات القائمة بينها في تحديد الأهداف والوسائل، تسلم بحقيقة إمكانية تغيير الصفات الإنسانية، وإنَّ العادة يمكن أن تحل محل الطبع. يقول علماء الأخلاق إنَّ التربية عبارة عن فـــن تشـــكيل العادات فتصبح العادة طبيعة ثانية للبشر. وهذا يعني أنَّ البناء الـــروحي للإنسان مَرِن يتقبل الجديد من السلوك، الذي يتحول بالتكرار إلى ملكة راسخة.

وتقـــف مقابل هذه النظرية نظرية أولئك الذين يذهبون إلى أنَّ طبيعة البشـــر لا تقـــبل الـــتحوير والتغيير، ولا أثر للأخلاق والتربية لدى الطباع الخبيـــثة، بـــل تـــربية هذه الطبائع دوران في حلقة مفرغة. يرى هؤلاء أنَّ الأمزجة البشرية تتطابق مع طبائع الجمادات والنباتات والحيوانات، فكما أنَّ أشجار الصفصاف لا تعطي ثماراً، وإنَّ قصب البردي لا يعطي سكراً، وإنَّ الأرض السبخة لا تنتج سنبلاً، وإنَّ الحديد الرديء لا ينتج سيفا جيداً، فكذلك الإنســـان سَيّء الطبع ورديء الجوهر لا يطهر ولا تسلم نفسه، ولا يضحي مصدراً للأعمال الخيرة، والشخص الذي يُخلَق سَيّء الطبع فسوف لا يغير طبعه.

حصير حظ الشخص إذا حيك أسودا..

لا يمكن أن يبيّض بماء زمزم والكوثر..

بواســـطة إجتماع هذا الجزء مع بقية الأجزاء، فإنَّ الفعل ما لم تكن نسبته إلـــى الإنسان متساوية الطرفين أي أنَّ نسبة الفعل للإنسان نسبة الإمكـــان،

يقول جلال الدين الرومي على لسان منكري دور الأنبياء لإنكارهم أثر التربية والإرشاد:

قال القوم: أيها الناصحون كفاكـــم نصحا..

فما تقـــولـــونـــه معقـــول..

إذا كان هناك سامع بنسبة واحد من عشرة..

بهذه الصــــورة خلقنـــا المصور..

وسوف لا تتغير هذه الصورة بالحوار والكلام..

قـــل مائة عام للحجر كن جوهـــراً..

أو للعتيـــــق كـــن جـــديـــداً..

أو قـــل للتراب خذ صفات الماء..

أو قـــل للمـــاء كـــن عسلاً او لبناً..

أو قل للنـــــار لتكن نوراً خالصـــاً..

أو قل للبقة أن تطير عكس التيار..

أو قل للقلب كن ذهباً خالصاً..

أو كن أكسيراً تصنع المعجـــزات..

فهل تتبدل أي من هذه الصفـــات؟..

متى يصبح الماء عسلاً أيها المحتـــرم؟..

بحيث يمكن أن يصدر من الفاعل ويمكن أن لا يصدر، فسوف لا يكون أي معنى للأمر والنهي والجزاء والحساب والتعليم والتربية والدعوة

ثم يجيب عليهم بلسان الأنبياء فيقول مولانا جلال الدين الرومي:

قال الأنبياء نعم لقد خلق الباري..

صفات لا يمكن التخلي عنها..

وخلق صفات عارضة..

تحول المبغوض مرضيا أحياناً..

لقد خلق آلاماً لا علاج لها..

كالتخلف العقلي والفطس والعمى..

وخلق آلاماً لها علاج..

كاللقوة ووجع الرأس..

بل أغلب الآلام لها علاج..

تجده إذا كنت جاداً في البحث..

لقد خلق هذه العلاجات لتلائمها..

وليست هذه الآلام والعلاجات إعتباطية..

وبغض النظر عن أنَّ موضوع الطبع الحسن والرديء لا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع الجبر والإختيار بمفهومه الفلسفي، فإنَّ هذا الموضوع غير مقبول من الناحية العلمية. فاذا قرأنا هذا الموضوع من زاوية علمية يلزمنا الرجوع إلى قانون الوراثة البايلوجي فقد ثبت في البايلوجيا أنَّ الصفات الأخلاقية، رغم إنتقالها من جيل إلى جيل كما تنتقل السمات النوعية، لكنها لا تتمتع بالثبات الموجود في المواصفات النوعية، بل تقبل التغيير

والتضـــحية. ففـــي هذه الحالة ألا تكون الإجابة على هذا الناقد بأنَّ الإنسان أحد أجزاء علة فعله وأنَّ الفعل الإنساني بدون الإنسان لا يتوفر على وجود

والتحوير والزيادة والنقصان، جَرّاء العوامل التربوية والأخلاقية. ومضـــافاً إلى أنّـــنا نحـــسّ ونجـــد بالوجدان أثر التربية في الأفراد والشعوب. إنَّ أهم ظاهرة تلفت نظر علماء الإجتماع اليوم هي ظاهرة النظم التربوية والاخلاقية للشعوب والأُمم.

الأمر بين الأمرين من زاوية فلسفية وكلامية وأخلاقية:

إتضح في ضوء ما تقدم أنَّ النظرية السليمة في قضية الجبر والختيار ــ ســواء عالجــنا الموضوع من زاوية فلسفية أو كلامية أو أخلاقية ــ هي نظـــرية الأمر بين الأمرين؛ إذ لاحظنا أنَّ الأفعال الصادرة من الإنسان من زاويـــة فلسفية ممكنة الوقوع وعدم الوقوع، هذا من جانب، ومن جانب آخر فمـــا هـــو واقع واقع وما هو غير واقع غير واقع. أي لا الضرورة المطلقة حاكمـــة ولا الإمكان بشكل تام، بل هو أمر بين أمرين. أي الضرورة حاكمة مـــن زاويـــة والإمكان حاكم من زاوية أخرى؛ وحينما يدرس الموضوع من زاويـــة كلامية نلاحظ أنَّ الأفعال ليست مستندة بشكل محض لإرادة الباري، ولـيـــس للإنسان أي دور فيها، ولا هي مستندة بشكل محض لإرادة الإنسان، وليس للفعل أي علاقة بإرادة الباري. بل هي أمر بين أمرين، فالفعل في نفس الوقت الذي يستند فيه إلى ذات الانسان، يستند إلى إرادة الباري أيضاً، على أنَّ الإســـتناد إلى الإرادتين طولي (لا عرضي، وعلى نحو الشركة)؛ وحينما نقـــرأ الموضوع من زاوية أخلاقية نلاحظ أيضاً: لا الطبيعة الموروثة ثابتة ولا تقبل التغيير، ولا الطبيعة الأخلاقية الموروثة أمر لا واقع له بالكلية، بل

خارجي، ألا تكون هذه الإجابة مضحكة!

❁ ❁ ❁

أمر بين أمرين. أي رغم أنَّ بعض السجايا الاخلاقية تنتقل من جيل إلى جيل عبر العوامل الوراثية، فإنّها بفعل المؤثرات التربوية ممكنة التغيير والتحوير والضعف والشدة.

بحث مع الماديين:

الماديون أنصار لمذهب الجبر بشكل كامل، وقد ذهبوا إلى نفي أي لون من ألوان الإختيار والحرية للإنسان مقابل العوامل المادية للمحيط والجبر التاريخي. لقد سعى الماديون أن يصوروا الإنسان محكوماً للطبيعة وتابعاً لها بشكل مطلق، وإنّها تابع محض في جميع الآثار والأفعال والأفكار والمنهج والمسلك للوضع الخاص المادي الموضوعي. وعلى أساس هذه النظرية المادية فسر الماديون التاريخ الإنساني تفسيراً مادياً، فذهبوا إلى أنَّ كل ظاهرة إجتماعية وكل حركة وتطور وثورة تنتج جرّاء الوضع المادي الموضوعي. وجرّاء الظروف المادية الموضوعية. ويرى الماديون أنَّ ظهور المذاهب الفكرية والمدارس الفلسفية والفنية والعلمية في كل عصر من العصور إنعكاس للوضع الخاص للحاجات المادية في حياة البشر خلال ذلك العصر. وفي المحصلة لا ينحصر دور البطن في الحياة المادية والمعيشية. بل يلعب البطن ونظائره دوراً أساسياً في فكر وعلم وعقل وصنعة وفن وأخلاق وتجليات الإنسان المعنوية والروحية.

لقد تشبث الماديون لإثبات مذهبهم الجبري بسفسطات غريبة، الدكتور

....

اراني في كتيبه ((الجبر والإختيار)) بعد مقدمة يوضح فيها أنَّ قانون العلية هو القانون الذي يحكم الظواهر والحوادث، يقول:

((بينا لا تقع أي ظاهرة في الطبيعة بدون علة، وإنَّ جميع الحوادث تقوم على أساس قوانين معينة ونظم مقررة، وقد اوضحنا مفهوم القانون والناموس، يلزمنا أن نجيب هنا على الإستفهام التالي: هل هذه النواميس جبرية أم إختيارية، أي هل قوانين العالم يجب أن تكون على ما هي عليه، أم من الممكن أن تأتي بشكل آخر، وبعبارة أخرى: هل العالم القائم بالفعل واجب أم ممكن؟ والجواب على هذا الإستفهام واضح؛ لأنَّنا حينما نذعن بأنَّ لكل أمرٍ علة، وإنَّ لكل علة معلولاً، أي أنَّهما تتعاقب دائماً، وإنَّ كل علل معينة تعطي نتائج معينة، فسوف لا نستطيع أن نتصور أن هناك عالماً ممكناً. إذ يلزمنا حينئذ أن نتخيل نقطة معينة تتوقف فيها سلسلة العِلَل والمعلولات. وهذا خلف القاعدة التي آمنا بها سابقاً، إذ لابد أن نعتبر هذه النقطة المعينة للتوقف معلولاً بلا علة، وهذا محال منطقياً، إذن نستنتج أنَّ ليس هناك إعجاز في عالم الطبيعة...)).

نلاحظ: أولاً: إنَّ موضوع الجبر والإختيار يرتبط بكيفية صدور الأفعال من الإنسان، وهو موضوع تناوله الفلاسفة بالبحث منذ عشرات القرون، فما هي علاقة هذا الموضوع بموضوع قوانين العالم، وإنَّها هل يجب أن تكون على ما هي عليه، أم من الممكن أن لا تكون؟ ثانياً: لو فرضنا أنَّنا فهمنا الجبر والإختيار بالمعنى المتقدم، يبقى لنا أن نتساءل ما هي

....

علاقـــة هذا الموضوع بالإستفهام السابق: هل العالم الفعلي واجب أم ممكن؟ وهـــل هناك منافاة بين أن نؤمن بأنّ هذا العالم ممكن ونؤمن أيضاً بأنّ هناك ضرورة ووجوباً علّياً ومعلولياً؟ وقد اشرنا سابقاً إلى أنّ الماديين لم يستطيعوا أن يفـــرقوا بين الوجوب الغيري، الذي هو الوجوب العلي والمعلولي والذي يمكـــن أن يجتمع مع الإمكان الذاتي، وبين الوجوب الذاتي الذي لا يمكن أن يجـــتمع إطلاقاً مع الإمكان، وهذا الموضع شاهد على ما ادعيناه. ثالثاً: ماذا يعـــني قـــول الدكتور اراني: إذا قلنا إنّ هذا العالم عالم ممكن يلزم أن نتوهم نقطـــة معيـــنة لتوقف سلسلة العلل والمعلولات؟ إذا عنى أنَّه يلزمنا الإيمان بـــتوقف سلســـلة العلل بعلة العلل وواجب الوجوب، فماذا يعني بقوله يلزمنا الإذعـــان بـــأنّ نقطة التوقف معلول بلا علة. وهل معنى واجب الوجود أنَّه معلول بلا علة؟!!! رابعاً: ماذا يعني في إستنتاجه الأخير، حيث قرر أن ليس هناك إعجاز في عالم الطبيعة؟ فهل ادعى أنصار الإعجاز أنّ الأعجاز عبارة عـــن معـــلول بـــلا علة؟ وإذا كان الإعجاز معلولاً بلا علة فما هي علاقته بمصدر الإعجاز ومبدعه؟ حقاً أنّ جمع هذه السفسطات عبر هذه الأسطر أمر مدهـــش وغـــريب، والأغرب منه المنطق المستحكم الذي استخدمه الدكتور اراني!! لقد أرادوا إثبات الحتمية المادية، وتفسير التاريخ وفق أهوائهم.

ثم يقول الدكتور اراني بعد بضعة أسطر:

«وهذا الموضوع يصطلح عليه فلسفياً الجبر والإختيار (التفويض)، ومعالجـــة هـــذا الموضوع تشكل أساساً لعامة الفلسفات والمذاهب. ويطـــلق عـــلى الذاهـــبين إلى حتمية الإرادة الإنسانية (الجبريين)، ويوسم مخالفوهم بالمفوضة أو أصحاب مذهب [illegible]

....

اتضح في ضوء ما تقدم أنَّ التفويض مصطلح خاص بالمعتزلة. وله مفهوم خاص، ولا يعني التفويض مفهوماً مرادفاً للإختيار الذي نؤمن به، ولا مرادفاً لنفي العلية. وحينما يستخدم مصطلح الجبر مقابل التفويض فله مفهوم خاص أيضاً، أوضحناه سابقاً، ولا علاقة له بمفهوم العِلّية أو مفهوم الوجوب العِلّي والمعلولي.

ويقول أيضاً:

((السبب الرئيسي لظهور هذا الاعتقاد (الإعتقاد بالإختيار) ينشأ جَرّاء الخلط في أغلب الأحيان بين تصور إستقلال الإرادة، وبين ذات الإستقلال والإختيار. مثلاً أنَّ خطيباً وضع أمامه كوباً من عصير الفواكه وبعد أن تحدث مدة من الزمان تناول جُرعَة من عصير الفواكه. فليس هناك شخص أجبره على تناول العصير بل أنَّه تناول العصير وشربه باختياره، ومن المتيقن أنَّه يحس باختياره بوجدانه. ولكن هل يصبح هذا الإطمئنان الوجداني دليلاً على أنَّه تناول العصير باختياره واقعاً؟ كلا؛ لأنَّ كل فرد متأمل يعرف أنَّ الخطيب تناول عصير الفواكه بهذه الحرارة، لأنَّ حنجرته يبست، وهذه اليبوسة جَرّاء تحدثه، الذي أدى إلى حدوث تغييرات داخلية، دفعته إلى شرب العصير؛ إذن فعلة هذه الممارسة تغيير فسيولوجي (جسمي وآلي) حدث لدى الخطيب، وأجبره على تناول العصير)).

نلاحظ: أولاً ــ إنَّ موضوع حرية واختيارية الإنسان لا علاقة له بموضوع إستقلال الإرادة. على أنَّ إرادة الإنسان حادثة من حوادث العالم

....

أيضا وظهورها وحدوثها ينشأ جرّاء علل معينة. ثانياً ـ أخطأ الدكتور اراني بقوله: ((إنَّ التغيير الفسيولوجي للخطيب اجبره على شرب العصير))، إنَّ هذه العوامل تدفع الإنسان صوب الحركة دائما، لكنها لا تجبره، أي يبقى الإنسان محتفظاً بقدرة مقاومة هذه العوامل، فاذا تيقن الإنسان بعد المقارنة والمحاسبة أنَّ ضرر شرب العصير أكثر من فائدته، كما لو قدر الخطيب في المثال المتقدم أنَّ تناول العصير يفضي إلى آثار سيئة فسوف يقمع غريزته، ويقلع عن تناول العصير. إذن ليس هناك إجبار للإنسان حال الإثارات الغريزية، التي تنبع من الطبيعة المادية. فالإنسان ذو شخصية أخلاقية. والشخصية الأخلاقية للإنسان ترتهن بحجم مقاومته أمام إثارات الغرائز، وإذا كان الإنسان خاضعاً تماما لهذه الإثارات فلا معنى لشخصيته الأخلاقية حينئذٍ.

هناك ملاحظة نفسية حول هذا الموضوع، ذات سر فلسفي هام، وهي أنَّ الإنسان الذي يقاوم الإثارات الغريزية يحس بداخله بشعور الإنتصار، وكأنَّه تغلَّب على خصم له. والعكس حينما يتجاوز هدفاً أخلاقياً من أجل هدف غريزيٍ حيث يشعر بالضعف والانكسار، وكأنَّه خسر معركة أمام خصومه. بينا نلاحظ أنَّ الفاعل في الحالتين شخص واحد وإرادة لشخص واحد تبادر للفعل. لقد أشار علماء النفس إلى هذه الملاحظة وهي أمر يمكن لكل شخص أن يجده حينما يراجع ضميره.

إنَّ هذه الملاحظة تؤكد لنا أنَّ الحياة الأخلاقية والمعنوية للإنسان أشد أصالة من الحياة المادية. وإنَّ شخصية الإنسان الواقعية ترتهن بالأهداف المعنوية والأخلاقية، وإنَّ الجوانب الحيوانية والشهوية طفيلية بالنسبة

القضايا التي ثبتت في هذه المقالة:

١ ــ هناك نسبة بين الوقائع الخارجية، تسمى نسبة الضرورة، مقابل نسبة أخرى تسمى الإمكان.

٢ ــ كل ظاهرة خارجية، ما لم تتوفر على الضرورة فسوف لا توجد.

٣ ــ كل موجود خارجي يتصف بالضرورة، حال وجوده.

٤ ــ تترشح ضرورة وجود كل معلول من ضرورة وجود علته.

٥ ــ كل ضرورة بالغير (أي بواسطة علة) تنتهي إلى ضرورة بالذات. أي أنَّ الضرورة على نحوين، بالذات وبالغير.

٦ ــ كل سلسلة من الضرورات المترتبة متناهية.

٧ ــ هناك ضرورة أخرى لدنيا تسمى الضرورة بالقياس، تنشأ جرّاء نسبة المعلول إلى العِلّة، وهناك إمكان أيضاً يسمى الإمكان بالقياس.

٨ ــ الأمر بين الأمرين هو الموقف المختار بين الجبر والتفويض.

لشخصية الإنسان الواقعية. فإنّه يحس بالإنتصار، لأنَّ شخصيته الواقعية تغلبت على طفيليات وجوده، ويحس بالإنكسار لأنَّ شخصيته الواقعية أنهزمت أمام الطفيليات، أي أنَّ الإحساس بالنصر والخسارة ينبع من غريزة حب الذات.

ومن هنا ينبغي أن نفهم اجمالاً أنَّ الحياة المعنوية والأخلاقية للإنسان ليست تابعةً لحياته المادية، بل هي مستقلة، خلافاً للماديين. وسوف نوضح هذا الموضوع في موضع آخر.



المقالة التاسعة

العلة والمعلول

العلّة والمعلول

أوضـحنا في المقالات السابقة أنّنا في اليوم الأول من وجودنا، حيث نطـل عـلى هذا العالم المليء بالحوادث والتحولات، نضع أيدينا على ذاتنا وفعالياتـنا الذاتية (العلم والإرادة...) وعلى أساس قياسنا للنسبة بين ذاتنا وأفعالهـا نثبت للأفعال الأخرى التي تشبه أفعالنا (المعلومات الحسية التي نحصل عليها عن طريق الحس)، والتي ليست تحت اختيارنا، نثبت جوهراً آخـر، وهـو موضـوع هذه الصفات والآثار. فهذا السواد والبياض اللذان نـراهما، وهـذه الحـرارة والـبرودة اللتان نحس بهما، وهذا الطعم الذي نتذوقه، وهذه الرائحة التي نشمها، والنغمة التي نسمعها، كل هذه الظواهر تعـود لذلك الشيء الذي يتوفر على هذه الصفات، فهذه الصفات على غرار صـفتي عـلمي وارادتي، اللتين لا تحصلان بدون «أنا»، فهذه الصفات إذن غير ذاتي، بل هي إلى جانب ذاتي، لأنَّ أياً منها ليست تحت اختياري، ومن هنا نذعن بوجود واقع خارج ذواتنا (المقالة ٢ ــ ٥).

مـن هنا تتبلور أرضية قانون العِلّة والمعلول العام[1]، فيقرر الإنسان بشكل قاطع أنَّ الفعل لا يقع إطلاقاً بدون فاعل، وإنَّ كل معلول يتطلب علة، ثم بحكم ملاحظة الحوادث والظواهر المختلفة يتأيد هذا القانون باستمـرار،

---

١ ــ يقع بحث العِلّة والمعلول في المرتبة الأساسية بين بحوث الفلسفة، ويتفرع هذا البحث إلى مجموعة قضايا. تكرر طرح هذا البحث في المقالات المتقدمة، خصوصاً في المقالة الثامنة، بل أُقيم الـدليل على بعض القضـايا

ويصــمد أمام الإختبار، وعلى هذا الأساس ينعطف الانسان حين سماع أي صــوت والإحساس بأي حدث صغير أو كبير على البحث عن علته، وإذا لم يستطع تحديد العلة لحدثٍ ما فسوف يفترض له علة مجهولة.

المتفرعة من هذا البحث، وسيتحتم علينا في المقالات القادمة بحكم مستلزمات الــبحث طــرح بعض قضايا قانون العِلّية، على أنَّ ما تمَّ إثباته في المقالات السابقة لا يعاد تكراره، كما أنَّ القضايا التي تتوقف على معطيات البحث في المقالات القادمة سنأتي على إيضاحها في محلها الملائم.

إنَّ قــانون العِلّية أول قضية فلسفية (من بين قضايا الفلسفة) استحوذت عــلى الفكــر البشــري، ودفعته صوب التفكير لكشف لغز الوجود. فبالنسبة للإنسان الذي يتمتع بإمكانية التفكير يمثل قانون العلّية أهم العوامل التي تقذف بــه في تيار التأمل. هذا القانون الذي يُعبّر عنه: لكل حادثة علة. وفي ضوء ذلك يتبلور في الذهن البشري مفهوم ((لِمَ)).

مفهوم (لِمَ) هو الإستفهام الذي يطرحه الذهن عن علة الأشياء، ولو لم يكــن الذهــن متوفراً على فهم عام عن العِلّة والمعلول، أي لم يُذعن بقانون العلّية وأنَّ لكل حادثة علة، فسوف لا يجد مفهوم (لِمَ) موقعاً في الذهن، بل لا ينبثق مثل هذا المفهوم في الذهن من حيث الأساس.

تــأتي حــركات الطفــل والحيوان أيضاً على نظام وترتيب، وكأنَّهما يدركــان العلاقــة بين العِلّة والمعلول. لكن هذا الإدراك على افتراضه مبهم ومجــرد دون شك، إذ يأتي محدوداً بحدود تجاربهما اليومية، ويمكن إعتبار إدراك الحيــوان والطفــل فــي هذا المجال ــ كما تقدم في هوامش المقالة الخامسة ــ لوناً من ((تداعي المعاني)) و ((العادة الذهنية))، التي تحصل جرّاء

إنَّ هــذه الظاهرة يمكن أن تجدها لدى كل موجود ذي إحساس، حتى المجــانين والمتخلفين عــقلياً، فهــؤلاء يتكلمون مــن أجــل تفهم وتفهيم

الــتكرار. أي أنَّ ذهــن الحيوان والطفل بدون أن يتوفر على تصور لمفهوم العلِّية ينتقل من حــادثة إلى الحادثة الأخرى بحكم العــادة وتداعي المعــاني المترابطة. ومما لا شك فيه أنَّ الطفل والحيوان لا يدرك قانون العلِّية كقانون كــلي ويقيني بل يختص بهذا الإدراك الإنسان المُهيأ بالفعل للتفكير المنطقي، وإذا فُــرض أنَّ بعض الحيوانات العُليا تتمتع بهذا اللون من الإدراك لقانون العلِّية فسوف تكون متوفرة حتماً على القدرة المنطقية على التفكير.

إنَّ إنخراط الإنسان في مسيرة التأمل والتفكير المنطقي له عامل آخر، وهــو إمكانيــته عــلى قراءة عالمه الداخلي ووعي ذاته. وعلى أساس هذه الإمكانيــة يمكــن للإنسان إن يعلم بعلمه أو بجهله. أنَّ الحكماء يدعون ميزةً للإنســان عــن الحيــوان، تكمن في قدرة الإنسان على العلم بجهله وعلمه، والتفاته إلى أنَّه يعرف القضية ((س)) ويجهل القضية ((ص))، أما الحيوان فليس لديــه هذه القدرة، وبتعبير آخر: إنَّ الحيوان على الدوام أما أن يكون جاهلاً جهــلاً مركباً واما أن يكون عالماً علماً بسيطاً، بينا يمكن للإنسان أن يكون جاهلاً جهلاً بسيطاً وعالماً علماً مركباً.

يــتعامل الإنسان مع حوادثٍ لا يعرف علتها، وبحكم قدرته على وعي ذاته يشعر بجهله، لكنه يعرف ــ على أساس إدراكه لقانون العلِّية العام ــ إنَّ لهذه الحوادث عللها في الواقع، ومن ثمَّ يعكف على البحث عن علل الحوادث بدافــع الــبحث عــن الحقيقة أو بدافع حاجاته الحياتية. فإن وقف على العِلّة الواقعية في هذا البحث فقد بلغ هدفه، وإلاّ اكتفى بالإيمان بــوجود عِلّة خفية،

أغراضـــهم، ويمارســون أعمـــالاً بغية إيصال مقاصدهم وهكذا... بل أدنى درجـــات الملاحظـــة تؤكـــد أنَّ أساس حياة كل كائن حي بحجم ما لديه من شعور ووعي يتكئ على هذا القانون ((قانون العلـــة والمعلول)). ولو كـــان

ولعله يفترض عِلّة وهمية إرضاءً لغريزة البحث؛ ومن هنا قالوا إنَّ الإنسان الـــبدائي بحكـــم مســـتواه العقلي الأولي لم يستطع تفسير الحوادث الطبيعية، فـــأرجعها إلى آلهة والارواح الخبيثة والطيبة. على أنَّ هذا الأمر شاهد على إدراك الذهن البشري لقانون العِلّية، وإنّ الذهن لم يكن باستطاعته أن يفترض الحـــوادث الطبيعية صدفة واتفاقاً، لا عِلّة لها. غاية ما في الأمر أنّه لم يكن قادراً على رؤية الحقيقة، ومن هنا تذرع بالخرافة والتفسيرات البدائية.

كانت الفلسفة ــ في ضوء معطيات تاريخ الفلسفة ــ في سالف أيامها القديمـــة تطوي مرحلة طفولتها، وقد امتزجت مع كل فروع المعرفة، وكانت تـــدعى آنـــذاك ((علم العلل والأسباب)). وفي المراحل القريبة ــ حيث أخذت الفلسفة تنفصل عن العلوم ــ نلاحظ أنَّ الفلسفة تعرّف أحيانا بـــ ((علم العلل الأولى)). ورغم أنَّنا لا نؤمن بسلامة هذا التعريف من زاوية فنية، إلاّ أنَّنا لا نشك في أنَّ أهم توقعات البشرية من الفلسفة هي أن تكشف عن العِلل الأولية لعالم الوجود، ليتعرف الإنسان على السر الأول للعالم.

وفـــق منهجـــنا ــ الذي قد تعرف عليه القارئ المحترم ــ يلزمنا أن نـــدرس قانون العِلّية عبر التحليل العقلي، إنطلاقاً من الأصول البديهية، التي تشـــكل أساس الفكر البشري، هذه الأصول التي يضمن صحتها العقل ذاته، دون واســـطة، ودون أن تلعب أي تجربة دوراً فيها، بل هذه الأُصول ذاتها هي التي تضمن صحة التجربة أيضاً. أي أنَّنا نعالج قانون العلّية مـــن زاوية

الإنسان أو أي كائن حساس آخر لا يؤمن بعلِّية ومعلولية ما بين ذاته وبين فعلــه، ومــا بيــن فعله وبين إنجاز هدفه، فسوف لا يصدر عنه أقل نشاط وفَعّالية إطلاقاً، وسوف لا يتوقع حدوث أي شيء، ولا ينتظر حدوثه.

عقلية لا تجريبية، ونحن نرى أنَّ قانون العلية مسألة فلسفية محضة، وليست مســألة فلســفية تعــتمد نظريات الفيزياء أو غيرها. ونرى ايضاً أنَّ إدخال الــتجارب الفيزيائية في عمليات إثبات أو نفي العلِّية لغو لا طائل من ورائه، بــل الإعــتماد على هذه التجارب في هذا الإثبات يفضي إلى عدم الإعتماد عليها، وهذا ما سيتضح ضمن الأبحاث القادمة.

الصــورة الــتي يمتلكها الإنسان عن العلة والمعلول هي أنَّهما أمران معيــنان، أحدهما معطٍ للوجود والواقع للآخر، والآخر متلقٍ للوجود والواقع مــن الأول. الأســئلة التي تحتل المرتبة الأولى في الذهن بشأن قانون العلِّية هــي: من أين ينشأ تصور العلِّية في الذهن؟ هل يدرك الإنسان قانون العلِّية بواســطة إحــدى حواســه، كما يدرك الحرارة والبرودة والإيقاع الموزون والأصوات الناشزة والثقل والحلاوة وغيرها، أم أنَّه يدركها بواسطة أخرى؟ وما هي هذه الواسطة؟ لقد تناولنا الإجابة على هذه الأسئلة عبر المقالة الخامسة.

هناك سؤال آخر: هل قانون العلِّية قانون حقيقي وواقعي أم لا؟ أي هل هناك في الواقع علاقة علِيّة ومعلولية، أم أنَّ هذا القانون في الحقيقة إيهام يقع فيــه الذهــن؟ حــتى ظهور الفيزياء الحديثة لا تعثر بين الفلاسفة أو علماء الطــبيعة على من شك في صحة وواقعية قانون العلية. نعم ظهر في أوساط المتكلمين من ينكر الضرورة العلية، وهذا الإنكار يفضي في الواقع إلى إنكار قانون العلِّية ذاته، أو من يستثني الأفعال الإرادية من شمول هذا القانون.

وفي ضوء هذا البيان نستنتج: ((كل شيء وجد بعد أن لم يكن موجوداً لابد أن تكون له علة)).

يذهب فريق من علماء الكلام الى عدم صحة تعميم قانون العلّية وأحكام العلّية والمعلولية على الأفعال الإرادية كافعال الباري تعالى والأفعال الإنسانية. وحينما يتبنى هذا الفريق مذهب ((الجبر)) فمن المحتم أن لا يكون لقانون العلّية أي مصداق؛ اذ مفهوم الجبر لدى المتكلمين ــ كما تقدم في هوامش المقالة الثامنة ــ يعني أنّ جميع حوادث العالم تنشأ مباشرة وبلا واسطة من ذات الباري تعالى، وليست هناك سببية بين حوادث العالم، وما نشاهده من أحداث تتوالى في الوقوع ونسمّي بعضها سبباً والاخر مسبباً ما هي الا سنة الله التي اجراها في خلقه، وليس هناك أي ارتباط سببي في البين؛ إذن فأنصار الجبرية يسندون كل حوادث العالم إلى الفاعل المختار مباشرة، وإذا ضممنا إلى هذه النظرية نظرية عدم شمول قانون العلية للأفعال الإرادية فسوف تكون النتيجة أنّ قانون العلية ليس له مصداق.

لقد تعرضت نظرية المتكلمين في انكار قانون العلّية لإزدراء واستهزاء الفلاسفة قروناً متعددة. ولكن أُعيد إحياء نظرية المتكلمين منذ نصف قرن، جَرّاء التطورات العلمية والتحولات التي حصلت في الفيزياء على وجه الخصوص، حيث تزلزل إيمان بعض العلماء بقانون العلية.

لقد قارع علماء الكلام الفلسفة منذ بداية عصرها الإسلامي، واعترضوا على القواعد الفلسفية، بل شككوا في مبادئ ومسلمات الفلسفة أيضاً. وقد واجههم الفلاسفة ودافعوا عن أنفسهم أمام شبهات المتكلمين. ورغم أنّ المدرسة الكلامية لم تستطع مقاومة مدرسة الفلاسفة، ولكن الشك لا يتطرق

طــريق آخــر

الطــريق الذي أشرنا اليه هو الطريق الذي[٢] يطويه الإنسان بنظرة ســاذجة. والنظرة الفلسفية الدقيقة تنتهي إلى نفس النتيجة. لقد أثبتنا في المقالة الثامنة:

إلى أنَّ ظهــور كـثير مــن النظريات الفلسفية الدقيقة ــ كما تدل على ذلك الشــواهد التاريخية ــ مدين للصراع الكلامي الفلسفي. وقد أشرنا في المقالة الســابعة إلى أنَّ القســم الأهم من أبحاث الوجود، التي تمثل من زاوية نظر مذهب أصالة الوجود مفتاح حل معضلات الفلسفة، مدين لمناقشات المتكلمين فــي هذا المجال. ولعلنا نوفق في ما يأتي من أبحاث إلى تقديم الشواهد على الأبحــاث الفلســفية المــتطورة، التي طرحت كرد فعل على هجمات علماء الكلام. وهذه النكتة لم نرَ من تعرض إليها، ولعل بإماطة اللثام عنها تتكشف كثير من الأسرار التاريخية المهمة.

قانون العلية أحد المواضع التي هاجمها علماء الكلام، ونحن نلاحظ في ضــوء معطيــات بعــض كبار علماء الفيزياء والرياضيات ما يؤيد نظرية المتكلمين. كما أن مجموعة كبيرة نسبياً من قضايا الخلاف بين الفلسفة وعلم الكلام يقف العلم الحديث فيها إلى جانب المتكلمين.

إنَّ قــانون العلية أحد الأُسس التي إذا تزلزلت أدّت إلى انقلاب فلسفي كامل، ويعتقد الفلاسفة أن قانون العلية ركن أساسي إذا تزلزل أدى الأمر إلى فقــدان العــلم لمعــناه. وسوف نتناول بالبحث هذا الموضوع في الهوامش والتعليقات القادمة بشكلٍ تفصيلي.

٢ــ قلنا في الهامش المتقدم أنَّ التصور الذي يمتلكه كل فرد عن العلية

أولاً: ليست هناك ماهية ـ على الإطلاق ـ تتوفر على الوجود، دون أن يجب وجودها، وتتوفر على ((الضرورة)).

ثانياً: إنَّ هذا الوجوب تحصل عليه بواسطة موجود آخر، وإلاّ فالماهية بذاتها تتساوى نسبتها للوجود والعدم.

والمعلولية هو: إنهما عبارة عن أمرين، أحدهما معطي الوجود والواقع والآخر متلقي الوجود والواقع. وأي ظاهرتين إتسمتا بهاتين السمتين نقول إنَّ بينهما علاقة العلية والمعلولية. قلنا في المقالة الثامنة إنَّ الفلاسفة يستخدمون مصطلح العلية والمعلولية بمعنى أعم أحياناً، ويطلقون العلة على مطلق الأشياء، التي تتدخل في وجود الشيء، ويرتهن وجود المعلول بها، رغم أنَّ هذه الأشياء ليست مُعطية للوجود، ومن هنا يطلق مصطلح العلة على الأجزاء التي يتركب منها وجود المعلول، وعلى الشروط والمقدمات الخاصة لوجود المعلول، بينا لا يصدق مفهوم الإيجاد وإعطاء الوجود على هذه الأمور.

إذا استخدمنا مفهوم العلية بمعناه الأعم فسوف تكون علاقة العلية والمعلولية عبارة عن استناد واقعة إلى واقعة أُخرى. على أنَّنا يجب أن نفحص في المرحلة اللاحقة طبيعة هذا الإستناد، الذي ينبغي أن يتطابق مع الواقع. نريد الآن أن نجيب على الإستفهام الذي طرحناه في الهامش السابق: هل قانون العلية قانون حقيقي وواقعي أم وهم كاذب يعرض على الأذهان؟

بدءاً يلزمنا التذكير بأنَّنا إذا أنكرنا قانون العلية يلزمنا أن ننكر مرةً واحدة العلاقات بين الأشياء والوقائع؛ إذ مرجع إنكار العلية يعود إلى أحد أمرين لا ثالث لهما: فإما أن ينكر جراء الإيمان بأن جميع الموجودات ذات

نستنتج مما تقدم: (كل موجودٍ تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، فإنَّ وجوده الذي يساوي الوجوب، ينشأ من موجودٍ آخر [العلة]). ويمكن التعبير عن هذه النتيجة بالعبارة التالية: «لابد للممكن من علة في وجوده».

وجوب ذاتي، وإنَّ الإمكان (الذي هو لازم المعلولية) وهم باطل، ومن ثمَّ فكل ما هو موجود أو معدوم أزلي وأبدي. وإنَّ الحدوث والزوال والتغيير والتكامل مفاهيم لا مصداق لها. وأما أن ينكر جراء الإيمان بالصدفة والإتفاق، وإذا أخذنا أياً من هذين الأمرين يلزم إنفصال وعدم إرتباط الوقائع مع بعضها، وعندئذ يصبح إنعكاس العالم الخارجي في أذهاننا بصورة وقائع منفردة أو مجتمعة، ولا نستطيع أن نتصور مجموعة العالم بصورة جهاز واحد، بل لا يمكننا أن نتصور أي مجموعة صغيرة من العالم بصورة جهاز مترابط الأجزاء.

من الممكن أن يطرح الوهم التالي: افترض أنَّنا آمنا مثلاً بنظرية ديمقريطس التي أُعيدت لها الحيوية في القرن التاسع عشر، وآمنا أنَّ الأجسام مركبة من أجزاء صغيرة لا تتجزأ، وعلى حد تعبير «ماكسول» علاّمة القرن التاسع عشر الشهير (أحجار قصر العالم التي لا تفنى)، وآمنا أن هذه الذرات أزلية وأبدية وقائمة بذاتها، ومن ثم لا علة لها. عندئذ ننكر قانون العلية، وفي نفس الوقت تكون أجزاء الجهاز الكوني مترابطة مع بعضها، والإرتباطات القائمة بين جهاز العالم هي التي تنتج أنواع المركبات من الجمادات والنبات والحيوانات.

لكن النظرية الفلسفية المنسوبة إلى ديمقريطس لا تقوم على أساس نفي قانون العلية، رغم عدم وجود علاقة سببية ــ وفق هذه النظرية ــ بين

علـى أسـاس الـبيان المتقدم، فحينما نضع اليد على أي حادثة أو ظاهـرة فـي العـالم يلزمنا القول إنها موجود، ووجودها ضمن شروطها وخصوصـياتها ضـروري (حـتمي). وإنّهـا وجدت جراء تعاضد وتعاون مجموعة من الظواهر الأُخرى (العلة). ولو لم تكن علتها موجودة لم توجد، وبعبارة أُخرى يلزمنا القول: «وجود العلة علة لوجود المعلول، وعدم العلة

الـذرات بعضـها مع بعض، وعدم وجود علة أُولى لها، ولكن كل ذرة من الذرات ذات خصوصية أو خصوصيات معينة، وبواسطة هذه الخصوصيات يمكـن تركيب بعضها مع بعض، وايجاد مركبات مختلفة ذوات آثار مختلفة. ومـن الواضـح أنّ علاقـة كل ذرة بخصوصياتها، وكذلك علاقة كل ذرة بالمـركب الـذي تنتجه هي علاقة العلية والمعلولية. إذن فالنظرية الذرية لا تقوم على أساس نفي قانون العلية، فإنّ نفي قانون العلية العام ــ كما قلنا ــ يسـتلزم نفـي أي لون من الإرتباط الواقعي بين الموجودات. إذ تتبع جميع الإرتـباطات بيـن الموجودات من علاقة العلية والمعلولية، ومع عدم وجود علاقة العلية سيعدم أي لون من ألوان الإرتباط الواقعي بين الموجودات. نعم يخـلق الإنسـان أحيانـاً روابطَ بين الأشياء، نظير رابطة الملكية والزوجية والرئاسـة وغيـرها، لكن هذه الروابط لا تتجاوز المرحلة الذهنية، بل هي إعتبارات ليس لها وجود عيني.

أما إذا آمنا بقانون العلية ورأينا العالم بلباس العلية والمعلولية، فسوف نذعن بترابط وتلاحم الوقائع مع بعضها، وسوف يظهر العالم الخارجي أمامنا بصورة جهازٍ متلاحم ومترابط الاجزاء. ومن هنا فالحديث عن قانون العلية هو الحديث عن الإرتباط والتلاحم بين موجودات العالم.

علة عدم المعلول». [رغم أنَّ مقولة «عدم العلة علة لعدم المعلول» لا تخلو من مجازية؛ إذ أن العدم ــ كما تقدم في المقالة السابعة ــ مفهوم ذهني لا واقع له، ولكن حينما نفترض له واقعاً سوف لا يكون له حكم سوى الحكم السابق]. ومن هنا نستنتج: «الشيء يتطلب علة على كل حال». (على أنَّ الشيء في هذه النتيجة يشير إلى حالة تساوي الشيء بالنسبة إلى

يتفرع عن قانون العلية العام قوانين كثيرة، وهناك قانونان رئيسيان ما لم يثبتا فسوف لا يكون قانون العلية العام كافياً لتفسير نظام الوجود، وأحد هذين القانونين هو قانون السنخية بين العلة والمعلول، أي القانون الذي يقرر أنَّ العلل الخاصة تنتج معلولات خاصة، وليس كل علة يمكن أن تنتج أي معلول، بل هناك خصوصيات في العلل والمعلولات التي ينتج بعضها من بعض. فنحن إذا آمنا بقانون العلية العام وأنكرنا قانون السنخية فهذا ينتج ــ رغم عدم جواز وقوع أي حادثة بلا سبب ــ جواز صدور أي شيء من أي شيء، وفي هذه الحالة سوف لا يظهر لنا العالم بصورة نظام معين، وإن لم يظهر لنا بصورة موجودات منفصلة ومنفردة.

أما القانون الثاني الذي يتفرع من قانون العلية العام فهو قانون إمتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة، ويطلق على هذا القانون «قانون الحتمية، أو الجبر العلي، أو الضرورة العلية»، وهذا القانون تناولناه بالبحث في المقالة الثامنة. ويستنتج من قانون العلية وقانون السنخية وقانون الجبر العلي ثلاثة أفكار رئيسية:

١ ــ ترابط وتلاحم الموجودات.

٢ ــ نظام الموجودات الخاص.

الوجـود والعـدم). إذن؛ إذا نظـرنا إلى شيء مع غض النظر عن وجوده وعدمـه فسوف يقع بين طرفي العدم والوجود المتقابلين، والعلة هي التي تمـنح أحـد الطـرفين مزيةً ورجحاناً، ومن هنا نطلق على العلة مصطلح المرجّح. ومن هنا ينبغي أن نستنتج ما يلي:

---

٣ ــ وجوب وضرورة نظام الموجودات الخاص.

إذا أخذنـا بنظر إعتبارنا الأفكار الثلاثة المتقدمة، مضافاً الى «إمتناع تسلسـل العـلل وانـتهاء سلسلة العلل بالعلة بالذات» ــ كما مر في المقالة الثامنة ــ ، مضافاً إلى وحدة العلة بالذات (حيث سيأتي إثبات ذلك في المقالة الـرابعة عشـرة)، فسوف يضحي مجموع العالم ــ رغم أبعادة اللامتناهية زمانياً ومكانياً ــ جهازاً واحداً متكاملاً، متلاحم الأجزاء ومترابطاً في أبعادة اللامتناهية.

إصـطلح فلاسفة أُوربا على مذهب العلية «المذهب الميكانيكي»، ومن هنا يكون العالم على صورة جهاز مترابط الأجزاء والآلات، ويعمل بانتظام وبطـريقة ميكانيكية. ولكننا سنقرر لاحقاً أنّ تصورنا عن العلية يختلف عن تصور المذهب الميكانيكي، الذي يحصر العلاقات بالعلاقات المادية.

قـانون العـلية

فرزنا في طرحنا قانونَ العلية العام عن القانونين اللذين يتفرعان منه، وهمـا قانون السنخية وقانون الجبر العلي، لكن كثيراً من الباحثين لم يميزوا بيـن هـذه القوانيـن، ومـن هـنا ادى عدم الفرز إلى الوقوع في أخطاء واستنتاجات باطلة، ونلاحظ أحياناً أنّ بعض الباحثين يهاجم قانون العلية، ثم

١ ــ بيــن وجود الشيء وعلته علاقة ونسبة وجودية، لا تقوم بينه وبين غيرها.

٢ ــ العــلة الــتي تكون نسبتها إلى شيئين على حدٍّ سواء لا يمكن إطلاقاً أن تخصص أحدهما بالوجود دون الآخر. ولا يمكن أيضاً أن يختص أحدهمــا بــالوجود، ومن هنا تنطلق قاعدتان مشهورتان، أحدهما إستحالة الترجيح بلا مرجح، والأُخرى إستحالة الترجح بلا مرجح.

يتضــح بعد التأمل أنَّ هجومه لا ينصب على قانون العلية العام، بل ينصب على أحد القانونين المتفرعين منه أو القوانين الأُخرى المتفرعة منه. رغم أنَّ الملاحظــة الفلســفية الدقيقة تثبت أنَّ إنكار أي من قانوني السنخية أو الجبر العــلي يفضــي إلى إنكار قانون العلية العام؛ لكن التأمل في كلمات الباحثين الذيــن هــاجموا قــانون العلية يوضح أنَّ هؤلاء لم يرفضوا اصل الإرتباط والعلاقــة العــلية، بل قصدوا رفض نظام معين وترتيب خاص للعلية، وهو يعادل قانون السنخية، أو قصدوا قانون الحتمية العلية.

لــو اخذنا المتكلمين مثلاً نجد أنَّ مذهبهم في الفاعل المختار جاء للرد على الحكماء في نظريتهم بشأن ترتيب صدور الموجودات عن المبدأ الأول، هذا الترتيب الذي يقوم على أساس قانون السنخية، فأنكروا الترتيب السببي، وذهبوا إلى إطلاق إرادة المبدأ الأول وتدخله في كل حادثة مباشرة. وقصدوا أيضــاً رفــض نظرية الحكماء الأُخرى، التي تقرر لا نهائية سلسلة الزمان والــزمانيات، هــذه الــنظرية التي هي نتيجة التزام الحكماء بامتناع إنفكاك المعــلول عن العلة ((الحتم العلّي))، وإلاّ فالمتكلمون يعترفون بأنَّ الفاعل يمنح لفعله الوجود، ومفهوم العلية في كل شيء لا يتعدى ذلك.

٣ ــ في ضوء النتيجة الثانية نصل إلى أنَّ الإختيار (الذي يذعن به الإنسان، وفق الفهم السطحي) لا وجود له في الواقع؛ فالإنسان يتصور وفق النظرة السطحية أنَّه يستطيع حينما يواجه فعلين أو أفعالاً متكافئة إختيار أحدهما وممارسته، دون أن يكون فعله ضروري الوجود، أو بدون أن يكون هناك مرجح في البين، وبغية إثبات هذه النظرية الكاذبة طرحوا مجموعة موارد أُغفلت فيها العلة الموجبة والمرجحة أو كانت مجهولة. إلاّ

وحينما نلاحظ نصوص بعض علماء الفيزياء المحدثين، الذين أدانوا قانون العلية، نجد ــ بعد شيء من التأمل ــ أنَّهم لم يقصدوا نفي أصل العلية، بل قصدوا نفي نظام خاص بعالم الذرات، وهو النظام الحتمي الجزمي. وسوف نستشهد بنصٍ لاحد علماء الفيزياء المشهورين في هذا المجال.

أجل؛ فأنصار نظرية وحدة الوجود، الذين يقف في طليعتهم العرفاء، يمكن أن نعدهم منكري قانون العلية-؛ إذ على أساس نظريتهم لا يكون في الوجود سواه، وليس في العالم سوى المعشوق، وليس هناك سوى واقع واحد من جميع الجهات، ومن ثم ليس هناك تعدد في البين، لكي نتحدث عن إرتباط وارتهان واقع بواقع آخر. إنَّ عرفاء وحدة الوجود المحضة يأبون عن إستخدام مصطلح العلة والمعلول.

هناك فريق آخر يمكن أن نعدهم منكري قانون العلية، هؤلاء الذين استعصى الأمر عليهم في تصور العلية والمعلولية، ولم يتمكنوا من هضم فكرة منح الوجود من قبل شيء إلى شيء آخر، بل حسبوا أنَّ منح الوجود من قبل شيء إلى شيء آخر محال وممتنع. إنَّ جميع الذين ادعوا أنَّ الشيء لا يصير لا شيء، أو أنَّ اللاشيء لا يصير شيئاً، أو الذين قالوا باستحالة

أنّ الإنسان حينما يراجع وجدانه سوف يرى أنّه ما لم يضم إلى الفعل مرجحاً نظرياً، وما لم يمنح الفعل سمة الضرورة لا تتحقق لديه إرادة الفعل. والإختيار الذي لدى الإنسان ـ كما تقدم في المقالة الثامنة ـ هو أنّ الفعل بالنسبة اليه ليس حتمياً، رغم أنّ الفعل حتمي وضروري بالنسبة إلى مجموع أجزاء العلة، التي يمثلها الإنسان وغير الإنسان.

الخلق من العدم، واتخذوا هذه الفكرة دليلاً على عدم وجود المبدأ الأول، هم من هذا الفريق. وقد أثبتنا في المقالة الثامنة في البحث عن إمتناع وجود المعدوم وعدم الموجود إنّ ما تؤمن به الفلسفة من قاعدة في هذا المجال لا يفضي إلى أزلية وأبدية الموجودات، ولا يستلزم نفي المعلولية والخلق، عليك بمراجعة ذلك البحث، وسوف نكرر البحث حول هذا الموضوع.

الحاجة إلى العلة

نغض الطرف عن العرفاء أنصار وحدة الوجود المحضة، ونغض الطرف عن الذين استعصى عليهم تصور العلية والمعلولية. تبقى المدارس الأُخرى التي تناصر قانون العلية. وأمام هذه المدارس يطرح سؤال خطير، والإجابة عليه تتضمن مشكلات كثيرة، والسؤال هو: ما هو مناط الحاجة إلى العلة؟

قلنا سابقاً إنّ مفهوم «لِم» سؤال عن علة وجود الشيء، وبهذه الصيغة نستفهم عن علة اي حادثة تقع. وحينما نجيب عن السؤال بشأن كل حادثة يلزمنا بيان علة تلك الحادثة. لكن هناك سؤالاً فلسفياً مهماً، تقع على الفلسفة مسؤولية الجواب عليه، والسؤال هو: ما هي علة الحاجة إلى العلة؟ أي ما

٤ ــ تنقسم العلة إلى علة تامة وعلة ناقصة؛ لأنَّ العلة المؤلفة من أجزاءٍ يحتاج المعلول إلى كلٍ واحد من أجزائها، كما يحتاج إلى مجموع الأجزاء؛ إذن فكلُّ جزء من أجزاء العلة (كما هو حال مجموع الأجزاء) علة، وبزوال أي جزء منها يزول المعلول، ومن هنا يتضح:

هي الخصوصية التي يتميز بها الشيء لكي يكون وجوده ناشئاً من علة؟ وفي سياق الإجابة على هذا الإستفهام يطرح أنصار المدارس المختلفة نظرياتهم بشأن عمومية الحاجة إلى العلة، أو وجود موجود لا يحتاج إلى علة، ومناط الإستغناء والحاجة إلى العلة.

هناك أربع نظريات مطروحة من قبل أنصار قانون العلية في هذا المجال:

١ــ النظرية الحسية: علة الحاجة إلى العلة ــ وفق هذه النظرية ــ تنحصر في التوفر على الوجود، والوجود ملازم للمعلولية. وعلى هذا الأساس يلزم القول: «إنَّ مناط الحاجة الى العلة هو عين الموجودية». وكل شيء فهو محتاج إلى العلة ومتكئ عليها، ويستحيل وجود موجود غير متكئ على العلة. هذه نظرية الماديين، الذين ذهبوا إلى عدم تناهي سلسلة العلل والمعلولات، ولم يذعنوا بوجود واجب الوجود، وعلة العلل. تقف في مقابل هذه النظرية نظرية أُخرى للماديين، الذي يرون أنَّ التوفر على الوجود يتناقض مع المعلولية والمخلوقية. ولا يقل سخف هذه النظرية عن النظرية السابقة.

دليل أنصار النظرية الأُولى هو: أننا لم نشاهد بالحس والتجربة حتى الآن سوى وجود أشياءٍ وحوادثَ معلولةٍ لعلل؛ ومن هنا نفهم أنَّ الموجودية

أ ــ إنَّ سمة العلة التامة هي أنَّ المعلول بوجودها يتوفر على ضرورة الوجود، وبعدمها يكون ضروري العدم، وسمة العلة الناقصة أنَّ وجودها لا يحقق ضرورة الوجود للمعلول، لكن عدمها يصيّر المعلولَ ضروريَ العدم.

ب ــ عدم العلة التامة أو أيٍّ من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول.

تلازم المعلولية. ولا أظن أنَّ نقص وضعف هذا الإستدلال يحتاج إلى بيان.
وقد وقع هذا الفريق من الماديين بغية إثبات نظريتهم بمغالطةٍ خاصة، فقالوا إذا كان هناك موجود غير معلولٍ لعلة يلزم أن يكون وجود هذا الموجود صدفةً واتفاقاً، والصدفة محال عقلاً. وهذا الفريق من الماديين إتخذ من إمتناع الصدفة دليلاً على عدم وجود واجب الوجود. خذ على ذلك مثلاً الدكتور أراني في كتيبه الجبر والإختيار (الصفحة الثالثة)، حيث يقول: «لا يمكننا أن نتصور أنّ هناك عالماً تقف فيه سلسلة العلل والمعلولات عند نقطة معينة، إذ يتناقض هذا التصور مع القانون الذي أذعّنا به، إذ يلزم أن تكون هذه النقطة معلولاً بلا علّة، وهذا محال منطقياً...»!!! ويقول في الصفحة العاشرة أيضاً: «إنَّ الأهم من كل ذلك هو أنَّ الإيمان بالإتفاق يدفعنا بشكلٍ مباشر إلى الإيمان بالمعاجز والخرافات، ويضطرنا إلى الإيمان بالخلق من العدم وسائر الأفكار الباطلة الأُخرى، كما حصل لأرسطو وسيسرون وليبنتز وولف في إثبات الصانع، حيث تمسك هؤلاء بنظرية الإتفاق...»!

هذه المغالطة مغالطة واضحة جداً. فالصدفة والإتفاق أمر محال، يدركه كل فرد، إذ يستحيل أن يكون شيء غير موجودٍ في وقت ثم يوجد بلا

هـ ــ اذا قارنــا بين النتيجة التي حصلنا عليها وفق المنهج الأول في بداية هذه المقالة (إنَّ الشيء الذي لم يكن موجوداً في وقتٍ ما، ثمَّ وجد لابد أن تكــون لــه علة) وبين النتيجة التي حصلنــا عليها وفق المنهج الثاني (كل ممكن يحتاج إلى علة) يتضح أنَّ النتيجة الثانية أعمَّ واوسع دائرةً من الأولى؛ إذ مــن الممكن على أساس هذه النتيجة أن يكون هناك معلول قديم زمانــاً، وليــس مسبوقاً بالعدم في أيِّ وقت من الأوقات، أما وفق النتيجة الأولى فــلا يصــحُّ أن نصف مثل هذا الموجود بالحاجة إلى العلة؛ لأن هذه النتيجة تحكم في دائرة الموجودات، التي سبق عليها العدم الزماني.

عــلة. وهــذا أمر لا علاقة له بوجود واجب الوجود القديم والأزلي والقائم بــالذات. وليــس هناك أي فيلسوف حتى الآن تمسك بنظرية الإتفاق لإثبات الصــانع، ســوى فــريق من الماديين الذين حاولوا تفسير العالم على أساس نظرية الإتفاق.

الغريب من هؤلاء السادة أنَّهم يتمسكون أحياناً بقاعدة العلية لنفي المبدأ الأول وخالق العالم، ويتمسكون أحياناً بنظرية إمتناع الخلق من العدم لإثبات نفــي المبدأ الأول، بينا تقف نظرية إمتناع الخلق من العدم في النقطة المقابلة تمامــاً لقــانون العــلية. والطرح الجامع لشبهة إمتناع الخلق من العدم (هذه الشبهة التي أجاب عليها الفلاسفة أجوبةً دامغةً) هي: أنَّ الخلق والعلية، ومن ثــمَّ إعطــاء الوجــود من قبل شيءٍ إلى شيءٍ آخر أمر محال؛ لأنَّ المعلول والمخلوق إما أن يكون معدوماً وإما أن يكون موجوداً، فإذا كان معدوماً يلزم مــن تأثير العلة في المعلول تبديل العدم بالوجود، وانقلاب العدم إلى الوجود أمر محال، وإذا كان موجوداً فهو ليس بحاجةٍ إلــى علة، والعلة لا يمكنها أن

إشكـــال

المعلول الذي يفرض له وجود بلا نهاية، والذي لم يطرأ عليه العدم، لا فـــي الماضي ولا في المستقبل سوف لا يحتاج إلى علة إطلاقاً، وبعبارة أخرى أن فرض الوجود الدائمي يتناقض مع فرض الحاجة.

تصـــيّر الموجود موجوداً، بل هو تحصيل حاصل. إذن فعلى كل حال تأثير العلة والخالق في إيجاد المخلوق والمعلول أمر محال.

إذا آمـــنا بهذه النظرية وفق الإستدلال المتقدم فسوف لا يتوقف الأمر عـــلى فقدان العلية لمفهومها، بل سوف يستحيل من حيث الأساس عدم شيءٍ ووجود شيء، ومن هنا يضحي الكون والفساد والحركة والتكامل أمـــوراً لا معنى لها؛ إذ يلزم على الأقل من هذه الأُمور عدم حالةٍ ووجود حالة أُخرى. لكـــن الماديين في مقام نفي وجود الخالق ومبدأ العالم أبدوا كثيراً من العجلة والخفـــة، الـــتي حجـــبت أبصارهم عن الإلتفات إلى هذه التناقضات، ولعلهم أقـــنعوا أنفسهم بتغيير لفظ الخلق بلفظ العليّة، كما تقدم هذا اللعب اللفظي عند المتكلمين حينما استبدلوا مصطلح العلية بمصطلح الفاعلية.

هذا مضافاً إلى أنّ دليل هذا الفريق على تحديد مناط الحاجة إلى العلة بالوجود دليل واهن ولا أساس له. فأدلة وجود المبدأ الأول تبطل هذه النظرية بوضوح، خصوصاً برهان الصدّيقين، الذي هو أشرف وأرقى برهان في هذا المجـــال، والـــذي يســـتنتج من التعمق في حقيقة الوجود. إذ يُستنتج برهان الصـــدّيقين مـــن أصالة الوجود والتشكيك الوجودي، والفلاسفة الإسلاميون وحدهـــم تنبهوا إلى هذا البرهان. وسوف نتناول مقدمات ونتائج هذا البرهان بالبحث التفصيلي في المقالة الرابعة عشرة.

الجـــواب

فرض المعلول هو فرض الحاجة؛ إذن فالوجود الدائمي للمعلول وجود دائمـــي للمحـــتاج. والوجـــود الدائمـــي للمحتاج تكون حاجته أشد واقوى. وأســـاس الفكرة يقوم على أن الممكن يحتاج إلى علة مرجحة بحكم تساوي نســـبة الوجـــود والعـــدم فيه، لا بحكم سابقة العدم، التي هي معنىً نسبيّ انتزاعي.

---

٢ ــ نظـــرية الحـــدوث: على أساس هذه النظرية يكون الحدوث هو الســـمة التي تؤدي إلى حاجة الشيء إلى العلة. والقدم هو السمة التي تؤدي إلى الاستغناء عن العلة. إنّ فهمنا لقانون العلية العام يهدينا إلى أنّ الإستفهام عـــن الســـبب (لِم) يقع في مورد الأشياء التي لم تكن موجودة في وقت من الأوقات ثم وجدت، فهذه الأشياء لابد أن تكون لها علة، لأنّ وجودها بلا علة سوف يكون صدفةً، وهو امر محال. أما إذا كان الموجود قديماً فلا يمكن أن نقول إنّ له علة، وليس هناك محل للإستفهام عن السبب، لأنّ هذا الموجود لم يكن غير مـــوجودٍ في زمان ثم وجد، لكي يمكننا الإستفهام عن سبب وعلـــة وجـــوده. وحيث إنّ مفهوم العلية هو أنّ كل موجود لم يكن موجوداً في وقت ثـــم وجـــد فلابدّ أن تكون له علة، فلا يمكننا (على غرار الماديين) أن ننفي وجـــود الموجـــود القديم على أساس قانون العلية، ونقول لا يمكن أن يكون موجوداً قديماً، لأنّ ذلك استثناء في قانون العلية؛ إذ إنّ قانون العلية في نفسه يشـــمل الموجـــودات الحادثة فقط، ولا يمكن أن يشمل بأي وجه من الوجوه الموجـــودات القديمة، ومن الواضح أنّ هذا ليس استثناءً في قانون العلية. بل يحصل الإستثناء إذا فرضنا وجود موجود حادثٍ بدون علة.

إشكـــال

قـــانون العلية العام قانون مستنتج على أساس الإختبارات، التي قمنا بهـــا في عالم الأحداث المادية، وليس هناك أيُّ موردٍ من هذه الموارد غير مســـبوق بالعـــدم، ومن هنـــا لا يمكن إطلاقـــاً أن نفترض معلـــولاً قديمـــاً

هذه النظرية يتبناها المتكلمون وكثير من أدعياء الفلسفة. وعلى أساس هـــذه الـــنظرية الكلاميـــة يحصر المتكلمون «القديم» بذات الباري سبحانه، ويقـــررون لكل شيء نقطة بدءٍ زمانية. على هذا الأساس من التفكير ينطلق فـــريق من الالهيين في البحث عن إثبات وجود المبدأ الأول إلى فرض نقطة بدءٍ زمانية لكـــل العالم، كما ينطلق من هذا الأساس أيضاً فريق من الماديين الذيـــن يقفون في النقطة المقابلة لتصورات الالهيين، فيطرحون نظرية عدم تـــناهي الـــزمان والزمانيات، ويتخذون من ذلك دليلاً على عدم وجود المبدأ الأول. وقـــد وقع المؤرخون وكُتّاب الموسوعات الفلسفية في اضطرابٍ عند هـــذه الـــنقطة، فمن هنا عدّوا الفلاسفة الذين يؤمنون بلا نهاية الزمان أو قدم المـــادة فلاسفةً ماديين، ولا اقل من عدهم فلاسفةً ثنوية، وهذا الأمر أضحى منشـــأً لكثير من الأخطاء الكبرى. ولعلنا نوفق في المقالة الحادية عشرة إلى التذكير ببعض الأفكار حول هذا الموضوع.

٣ــ **نظرية الماهية:** على أساس هذه النظرية تكون علة الحاجة إلـــى العـــلة هي توفر الشيء على الماهية، فكل شيءٍ ذو ماهية ووجود، وذاته أي ماهيـــته غيـــر وجـــوده وواقعـــه، فهو بحـــاجة إلى علة، سواء أكـــان هذا الموجـــود حادثاً أم قديماً. أما الموجود الذي تكون ذاته عين وجوده وواقعه، وحقيقته غير مؤلفةٍ من ماهيةٍ ووجود فهو غني عن العلة. (راجع هـــوامش

زمانيـــاً وبحاجة إلى العلة؛ لعدم صحة تعميم الحكم التجريبي إلى أوسع من دائرة الشروط الخاصة للاختبار ما لم نعثر على موردٍ أو عدّة موارد يصدق عليها الحكم التجريبي مع عدم توفر الشروط المشار اليها. ولا يمكن إطلاقاً إعتماد مجرد القياس العقلي في إستنتاج الحكم.

المقالة السابعة في الفرق بين الماهية والوجود). وحيث إنَّ هذا الموجود تكون موجوديـــته عين ذاته، ونسبة ذاته إلى الموجودية نسبة الضرورة لا الإمكان فسوف يستحيل عليه العدم، وحيث يستحيل عليه العدم فهو أزليّ وأبديّ وعلى أســـاس هذه النظرية يكون الموجود المستغني عن العلة، الذي نسميه واجب الوجود قديماً، لكن كل قديم غير مستغن عن العلة، وليس هناك إشكال في أن يكـــون هناك موجود قديم وهو بحسب ذاته ممكن الوجود، وإنَّما يُصبح أزلياً وأبدياً بواسطة فيض واجب الوجود.

يتبنى هذه النظـــرية عموم الحكماء الذين يؤمنون بأصالة المـــاهية أو الذين أغفلوا البحث في أصالة الماهية وأصالة الوجود. وحتى فلاسفة أصالة الوجود يتابعون هذه النظرية أيضاً. وهذه النظرية هي إحدى مواضع الخلاف الكـــبرى بيـــن الفلاسفة الالهيين وعلماء الكلام. الفلاسفة لا يحصرون ممكن الوجود وفق نظريتهم في الحوادث، ولا يحصرون القديم بذات الباري تعالى، خلافاً للمتكلمين الذين يقرّرون أنَّ الممكن يساوي الحادث، والقديم يساوي الواجب.

دليـــل هـــذا الفريق لإثبات أنَّ مناط الحاجة الى العلة هو توفر الشيء على الماهية دليل مؤلف من مقدمتين:

المقدمـــة الأولى: كـــل ماهية نظير ماهية الإنسان والشجرة والحجر والخط والحجم وغيرها تتساوى نسبتها إلـــى الوجود والعـــدم بحسب ذاتها،

الجـــواب

الحكـــم التجريـــبي هـــو عين ما تقرر في الإشكال، لكن نقّادَنا نسوا وجود الـــزمان ذاتـــه، وهو واقعة مادية وإمكانية، وحقيقته أنّه مقياس الحركة، ومعلول للحركة العامة للمادة، ولا يمكن إطلاقاً إفتراض ســـابقة عدم زماني لهـــذه الحقيقة، فلا يمكن القول حصل زمان ولم يكن ثمّ أصبح زماناً، او أن

ويصـــح أن تكون موجودة أو معدومة. فالماهية بذاتها لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم. يعني أنّ الماهية لا يمكن أن تقتضي الوجود أو تقتضي العدم. وقد اصطلح الحكماء على هذه اللاإقتضائية والتساوي نسبة (الإمكان)، فقالوا إنّ الماهية في ذاتها ممكنه أو أنّ الإمكان من لوازم الماهية.

المقدمة الثانية: كل شيءٍ تتساوى نسبته إلى شيئين يستحيل عقلاً بدون عـــامل مـــرجح أن يلـــبس رداء أحـــد الطرفين. فامتناع أن يلبس ثوب أحد الطـــرفين بـــدون مرجح متساوٍ بالنسبة إلى كلا الطرفين، وهذه هي القاعدة العقلية المعروفة بامتناع الترجح بلا مرجح. وامتناع الترجح بلا مرجح إحدى بديهيات العقل الأولية، وكل شخص تصور هذه المقولة فسوف يصدق سواء أراد أم أبى، وبُغيـــة تصـــور هـــذه القاعدة العقلية يمكننا الإستئناس بالأمثلة التالية:

افـــترض جسماً يسير على خط مستقيم، فيصطدم خلال حركته بمانع يحـــول دون اســـتمرار الحركة في جهتها المعينة، وافترض أنّ الأمر يدور بيـــن أن يميـــل الجسم إلى جهة اليمين أو إلى جهة اليسار، وليس هناك أي عـــامل مؤثـــر في الواقع يدفع الجسم إلى إحدى الجهتين. فهل يمكن في هذه الحالة أن يختار الجسم بذاته طرفاً معيناً، دون أن يكون هناك أي مرجح في

يومـــاً قد حصل ولم يكن يوماً ثمَّ أصبح يوماً. نعم أنَّ هؤلاء الباحثين بحكم عـــدم تحقيقهم العلمي في حقيقة الزمان ارتكبوا مجموعة أخطاءٍ وإغفالاتٍ فـــي كل بحث فلسفي يرتبط بسمات الزمان النظرية، ولم ينحصر الأمر في هذا البحث.

الـــبين؟ من الواضح أنَّ الإجابة بالنفي. افترض ميزاناً متعادل الكفتين. فإذا أردنـــا أن نَرجح إحدى الكفتين على الأُخرى يلزمنا أن نقوم بعملٍ ما، فنزيد فـــي وزن هـــذه الكفـــة أو نقلل من ثقل الكفة الأُخرى. فلو افترضنا في هذه الحالـــة أنّنا لم نقم بأي عمل يزيد في وزن هذه الكفة أو يقلل من وزن الكفة الأُخـــرى، وليـــس هناك أي عامل منظور أو غير منظور يؤثر على إحدى الكفـــتين. وتكـــون ظروف الكفتين متساوية، فهل يمكن عقلاً أن تميل إحدى الكفتين بذاتها؟

إنَّ قـــانون إمتناع الترجح بلا مرجح قانون عقلي ولا يصح أن يكون تجريبياً بأدلة سوف لا تخفى على القارئ، لكنه يُستخدم في العلوم التجريبية. ومـــن هـــنا فحينما يواجه الباحث التجريبي أمثلة مشابهة للمثالين المتقدمين، وتكون الظروف متساوية حسب إعتقاد الباحث، لكنه يلاحظ ميلاً لطرف دون طرفٍ آخر، فمن المحتم حينئذٍ أن يعتقد بعدم تساوي الشروط، ووجود عامل خفـــي، ومـــن ثم يأخذ بالبحث عن هذا العامل المرجح، ويمكننا العثور على شواهد من هذا القبيل في تأريخ العلم.

على كل حال فالترجح بلا مرجح أمر محال عقلاً، وكذلك الترجيح بلا مرجح أي أن يتساوى أمام الفاعل أحد فعلين، ودون أن يحدث أي تغيير في وضع الفاعل يختار أحد الفعلين دون الآخر فهذا امر محـــال عقلاً أيضاً. نعم

على كل حال فالزمان من جملة الظواهر التي لم تسبق بالعدم الزماني وهو يحـــتاج إلى العلة، وكذلك الحركة العامة والمادة التي هي موضوع الحركة تتسم بهذه السمة أيضاً، كما سيأتي في موضعه الخاص إن شاء الله تعالى.

أنَّ اولئك الذين لم يتعمقوا في هذه الابحاث بشكل وافٍ طرحوا مجموعة أمثلة ساذجة كشواهد على نقض قانون الترجيح بلا مرجح، وإنَّه ليس محالاً. نظير قولهـم: إذا وضعنا كأسين من امام عطشان، وهذان الكأسان متساويان من جميـع الجهـات، فمن المحتم أنَّ العطشان سوف يتناول احد هذين الكأسين، فـــي حين ليس هناك أي ميزة لاحد هذين الكأسين على الاخر بالنسبة إلى العطشـان. ونظيـر الشخص الذي يقف عند مفترق طريق، وكلا الطريقين المنشـعبين مـن هذا المفترق يوصلان إلى الهدف، بدون أي مزيةٍ لأحدهما عـلى الآخر، ونظير الشخص الذي يريد أن يشتري طعاماً من السوق وهذا الطعـام متوفر بنفس المواصفات وبنفس الشروط لدى مجموعة أفراد، فمن المحتم أنّه سوف يختار أحدهما لا على التعيين.

الحـق إنَّنا في هذه الأمثلة المذكورة أعلاه لا نعرف علة الترجيح، أي إنَّـنا لا نعـرف الشـيء الـذي تميل الإرادة بسببه إلى طرف معين، لا أنَّ المـرجح غيـر موجـود في البين. إنَّ أولئك الذين ضربوا الأمثلة المتقدمة حسـبوا أنَّ الإنسـان يسـتطيع عـلى الدوام أن يحدد العلل التي ترجح أحد الإطـراف عـلى الآخر، بينما يؤكد علم النفس على أنَّ هناك آلاف العوامل النفسـية الخافيـة على مرحلة الشعور، وهذه العوامل اللاشعورية تتدخل في تـرجيح الإرادة، ونحن على جهل كامل بها. إذن فالأمثلة المذكورة لا يمكن أن تكون دليلاً على وقوع الترجيح بلا مرجح.

وبغض النظر عما تقدم فإنَّ الجملة الأخيرة من الإشكال (لا يمكن اطلاقاً الإعتماد على مجرد القياس العقلي) قد أجبنا عليها في المقالة الخامسة.

بعد هاتين المقدمتين (تساوي نسبة الماهية والوجود والعدم وامتناع الترجح بلا مرجح) يمكننا أن نفهم دعوى الحكماء بشأن علة الحاجة إلى العلة. فالحكماء يقولون إنَّ كل ماهية نسبتها الى الوجود والعدم متساوية (المقدمة الأُولى)، وكل شيء تكون نسبته إلى أمرين على حد سواء، يحتاج إلى مرجح لكي يميل إلى أحد هذين الأمرين (المقدمة الثانية) فنستنتج: إنَّ الماهية في وجودها وعدمها تحتاج إلى مرجح، ونطلق على مرجح وجود أو عدم الماهية (العلة).إذن فوجود الماهية وعدمها مرهون على الدوام بالعلة. إنّما هناك فرق بين الوجود والعدم، وهو أنَّ وجود الماهية رهن وجود العلة، اما عدم الماهية فهو رهن عدم العلة، أي أنَّ وجود العلة مرجح لوجود الماهية، وعدم العلة مرجح لعدم الماهية. وعلى أساس هذه النظرية يستنتج قانون العلية العام من قانون الترجح بلا مرجح، ويكون الإستفهام بـ ((لِمَ)) ناشئاً من هذا القانون، أي إمتناع الترجح بلا مرجح. أي أنَّ الذهن الإنساني يتسائل بـ (لِمَ) حينما يكون السؤال عن العلة أمراً وارداً، وذلك حينما يكون الشيء نسبته إلى الطرفين متساوية، ثم يميل إلى طرف دون آخر.

وعلى أساس هذه النظرية أيضا يكون قانون إمتناع الصدفة فرعاً من فروع قانون إمتناع الترجح بلا مرجح؛ لأنَّ العقل يقول إنَّ هذا الشيء الذي لم يكن في وقت ثم حصل بعد ذلك، إما أن يكون ذاتاً مقتضياً للوجود فيلزم

٦ ــ حيث إنَّ المعلول يحتاج إلى العلة في وجوده فلا يمكن أن يكون المعلول علة لعلة ذاته. هذا اللون من العلية ــ سواء أكان بواسطة أم بلا واسطة ــ محال؛ لأنَّ علة الشيء علة لذات الشيء، ولا يمكن أن يكون الشيء علة لذاته. وهذه هي مسألة بطلان الدور.

أن يكون موجوداً من قبل، وحيث إنَّه لم يكن موجوداً من قبل يتضح أنَّه ممكن الوجود والعدم، أي أنَّ نسبته إلى الوجود والعدم متساوية، إذن فهذا الشيء إذا وجد بلا علة يستلزم الترجح بلا مرجح، إذن يمتنع أن يوجد الشيء الذي لم يكن ثم كان دون علة.

يعتقد الحكماء أنَّ الذين ذهبوا الى اعتبار الحدوث مناطاً للحاجة إلى العلة لم يتعمقوا في حكم العقل، وحسبوا أنَّ سبب الإمتناع هو أنَّ الشيء لم يكن في زمان ثم حصل بلا علة، أي مجرد أنَّه لم يكن في زمان ثم حصل بعد ذلك؛ بينا لا علاقة لهذه الخصوصية أي مسبوقية الوجود بالعدم (الحدوث) في حكم العقل بالحاجة إلى العلة، ومناط حكم العقل هو إمكان الماهية، أي تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، وبضم حكم العقل بامتناع الترجح بلا مرجح، نحصل على النتيجة وهي الحاجة إلى العلة. إذن فمناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث، ويمكن القول أيضاً إنَّ علة الحاجة إلى العلة هي الماهية؛ لأنَّ الماهية علة ومناط الإمكان، والإمكان علة ومناط الحاجة إلى العلة.

يقول الحكماء إنَّ الماهية ــ بحكم العقل ــ تتقدم على الإمكان، والإمكان مقدم على الحاجة، والحاجة مقدمة على إيجاب وإيجاد العلة، وإيجاب وإيجاد العلة مقدم على وجوب ووجود المعلول، ووجود المعلول مقدم على

٧ ــ وجــود العــلة الــتامة أقوى من وجود المعلول؛ لأن كلَّ واقع المعــلول ووجوده من آثار وجود العلة، ومتكئ على وجودها. على أنَّه لا يجــوز هنا التشبث ببعض النقوض الساذجة، نظير الأب والإبن، والمعمار والمبنى، والحجري والحجر، ومشعل النار والنار، وأمثال هــذه النماذج. إذ

حــدوث المعــلول. ومــن هنا فحينما نقول وجود المعلول مقدم على حدوث المعــلول لأنَّ الحــدوث هو عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، وهو وصف للوجود، ومن الواضح أنَّ الموصوف مقدم عقلاً على الوصف. على أن نذكر بأنَّ التقدم المذكور في الأمثلة أعلاه هو تقدم رتبي وعقلي وليس زمانياً.

عــلى كــل حال إنطلاقاً من نظرية الحدوث ينبغي أنّ نصور إدراك الذهن لقانون العلية والمعلولية على النحو التالي: (كل حادثة يعني كل موجود لــم يكن موجوداً في وقت ما ثم وجد لابد أن تكون له علة) أما وفق نظرية الماهية فينبغي أن نصور إدراك الذهن لقانون العلية على النحو التالي: (كل ممكن يحتاج إلى علة في وجوده بالضرورة).

الطــريقان الــلذان طرحهما المتن في مقام بيان العلية، أحدهما طريق الحدوث، والآخر طريق الماهية.

٤ ــ نظرية الفقر الوجودي: يتوقف الطرح الكامل لهذه النظرية على مناقشة بعض الأفكار حول الإمكان والوجوب (حقيقة الوجود) بشكل أكبر مما طــرح فــي المقالة الثامنة. فقد أوكلنا هذه المهمة إلى المقالة الرابعة عشرة، ونحــن لانشــك أنَّ هــذا الموضــوع من زاوية فلسفية محضة، من أعمق الموضــوعات الــتي غار في عمقها البشر حتى الآن، ولكن بغية أن يطلع القارئ المحترم بشكل إجمالي حول هذا الموضوع، وبما يتناسب مع هــذه

ذكرنا في المقالة الثامنة أنّ العلة الفاعلية في هذه النماذج بالنسبة إلى معلولها الحقيقي أقوى على الدوام دون شك، كما هو الحال في مثال الأب بالنسبة إلى فعالياته التناسلية.

المقالة سوف نقوم بشيء من الإيضاح.

إنّ النظرية الحسية ـ وهي إحدى النظريات الثلاث التي طرحناها حتى الآن ـ لا تتضمن فكرة مهمة بشأن مناط الحاجة إلى العلة؛ لأنّ غاية إستدلال هذه النظرية هي: حيث إنّ ما شاهدناه ورأيناه حتى الآن هو أنّ هناك سلسلة من القضايا يتابع بعضها بعضاً، وكلما حصلت مجموعة من القضايا يحصل بعدها قضايا أُخرى، وكلما ذهبت تلك المجموعة ذهبت المجموعة التي جاءت بعدها، إذن نفهم انّ هناك قضايا تكون علة لقضايا أُخرى على الدوام، ومن ثم نعمم، ونقيس الغائب على الشاهد ونقول (كل موجود يحتاج إلى علة، ووجود الموجود الذي لا يستند إلى علة أمر محال). وهن هذا الإستدلال يرجع إلى أمرين: أولاً: إذا اكتفينا بالإحساس فقط فنحن لا نشاهد إلاّ التعاقب والتقارن، ولا يمكننا أن نقول إنّ بعض القضايا علة وبعضها معلولاً، لأنّ العلية لا يمكن إدراكها بالإحساس؛ راجع بهذا الشأن المقالة الثالثة. ثانياً: إنّ ما يمكننا أن نستنتجه في ضوء الحس والتجربة لا يمكن أن يكون قانوناً شاملاً لجميع الموجودات، حتى تلك الموجودات التي لا تشابه الموجودات المجرية.

والمثير للسخرية أن يدّعي هؤلاء أنّ الوجود القائم بالذات وغير المتكئ على العلة استثناء في قانون العلية! إنّ الإستثناء يأتي حينما نتعرف على مناط العلية والمعلولية والحاجة إلى العلة، ثم نفرض موجوداً لا يتوفر على

ومن هنا فالعلة متقدمة على المعلول، والمعلول متأخر عن العلة؛ إذ ما لم توجد العلة لا يكون للمعلول وجود. وفي الحال ذاته لابَّد أن يجتمعا معاً في زمان واحد، ومن هنا يتضح أنَّ التقدم والتأخر ليس زمانياً، كما سيأتي.

هذا المناط، بينا نحن في أول الكلام، وهذا مصادرة على المطلوب. إذن إستناداً إلى إمتناع الإستثناء في قانون العلية لا يمكننا أن ندّعي أنَّ كل موجود بحاجة إلى علة.

تبقى أمامنا النظرية الثانية والنظرية الثالثة. والحق أنَّ اعتراض الحكماء على نظرية المتكلمين اعتراض وارد. والحدوث لا يمكن أن يكون مناط الحاجة إلى العلة. لكن نظرية الحكماء في أنَّ الماهية وإمكان الماهية مناط الحاجة إلى العلة أمر لا يمكن قبوله أيضاً. إنَّ القاعدة الكلية التي تقرب إمتناع الترجح بلا مرجح قاعدة صحيحة، ولا مناقشة فيها، لكن إتخاذ موضوع تساوي نسبة الماهية للوجود والعدم مصداقاً لهذه القاعدة، وصغرى لهذه الكبرى الكلية أمر لا يخلو من الإشكال. على كل حال فهذا النسق من الإستدلال إستخدمه الحكماء منذ سالف الأزمنة، وهو سليم على أساس نظرية أصالة الماهية فقط، حيث تعتبر الماهية قابلة للوجود والعدم والمعلولية الواقعية، وأنَّ كلاً من مفهومي الوجود والعدم مفهومان إعتباريان، ينتزعان من حالتين مختلفتين للماهية. أما بناءً على أصالة الوجود في التحقق والمعلولية فالماهية خارجة عن حريم العلاقة بالعلة. فلا وجود العلة يرجح الماهية، ولا عدم العلة يجعل الماهية على حد سواء بالنسبة للوجود والعدم.

نعم حينما يكون الذهن ملزماً بالحكم بأنَّ ماهية الإنسان موجودة مثلاً،

وفـــي ضوء مجموع ما تقدم ينبغي أن نستنتج: «إنَّ استقلال المعلول ووجـــوده التام عين استقلال العلة ووجودها التام»؛ لأنَّ المعلول في وجوده الضـــروري (حيـــث يلبس بواسطته ثوب الواقعية وينزع رداء اللاواقعية) متكئ على العلة، أي على استقلال الوجود الضروري للعلة. أذن فـــالمعلول

فحالة التساوي تزول مجازاً لا حقيقة. ورغم أنَّ هذا الزوال المجازي ناشـــئ مـــن حقيقـــة. لكن هذه الحقيقة هي وجود وواقع ذات الماهية، لا وجود العلة الخارجيـــة، والماهيـــة في الحاجة إلى العلة وعدم الحاجة اليها تابعة للوجود والواقـــع، وليس لديها بذاتها أصالة، أي إذا كان ذلك الوجود محتاجاً ومعلولاً فالماهيـــة تابعـــة له ومجازاً محتاجة ومعلولة، وإذا كان ذلك الوجود مستغنياً وغير معلولٍ تكون الماهية بالتبع مستغنية وغير معلولة.

قلنا في مقدمة المقالة الثامنة إنَّ مفهوم إمكان الماهية بناءً على أصالة الوجود يختلف عن المفهوم الذي يقوم على أساس أصالة الماهية أو بناءً على إغفـــال نظرية أصالة الوجود وأصالة الماهية (راجع مقدمة المقالة الثامنة). ومن هنا لا يمكننا عن طريق الماهية واستناداً إلى قاعدة إمتناع الترجيح بلا مـــرجح إثـــبات الحاجة إلى العلة. فبناءً على أصالة الوجود في التحقق وفي المعلولية تتغير صورة المسألة تغيّراً أساسياً.

فقـــد بحث الحكماء والمتكلمون حتى الآن عن علة الحاجة إلى العلة، وكـــلا الفـــريقين فـــرض أنَّ المعلول أمر، وحاجة المعلول أمر آخر، وعلة الحاجة أمر ثالث، نأتي الآن لنرى هل الأمر كما يقولون أم ليس كذلك؟

قدمـــنا فـــي المقالـــة الثامنة تحليلاً وأقمنا برهاناً على أنَّ علاقة العلية والمعلولية في العالم لا يمكن أن نجزئها إلى ثلاثة أجزاء، ونفترض المعلول

مستقل باستقلال العلة، لا باستقلال آخر، أي أنَّ العلة والمعلول ليسا وحدتين مستقلتين بل هما مستقلتان باستقلال واحد. وهذه النظرية وفق البيان المطروح في الحكمة المتعالية واضحة جداً، على أنَّ البحث في أطراف هذه النظرية لا ترقى الى مستواه بحوثنا في هذه الأُصول التمهيدية.

أمراً، والمعطى إلى المعلول أمراً آخراً، وتأثير العلة في المعلول أمراً ثالثاً، لقد اثبتنا هناك أنَّ الوجود والموجود والإيجاد في المعلولات أمر واحد، أي أنَّ هوية المعلول عين هوية الوجود وعين هوية الإيجاد. وقد اتضح في ضوء ذلك التحليل أنَّ رابطة المعلول بالعلة وحاجة المعلول إلى العلة عين هوية المعلول، أي أنها هوية واحدة، نطلق عليها الوجود والموجود والإيجاد، وكذلك الرابط والرابطة والمرتبط والنسبة والمنتسب والمحتاج والحاجة باعتبارات مختلفة. وهذه الكثرة من حيث الأساس صناعة الذهن البشري، وإلاّ فليست هناك في عالم الخارج كثرة من هذه الناحية، ويستحيل أن يتكثر الشيء بهذه الطريقة.

على أساس ما تقدم فاذا كانت هناك علة ومعلول في العالم لا تكون واقعية المعلول أمراً، وحاجة المعلول إلى العلة أمراً آخر، ومناط الحاجة إلى العلة أمراً ثالثاً، لكي يصل الدور إلى الإستفهام عن علة ومناط حاجة المعلول إلى العلة. فهذا الإستفهام يشبه أن نقول: ما هي علة حاجة الشيء إلى العلة، الشيء الذي هويته عين الحاجة إلى العلة؟ وبالضبط كما لو استفهمنا ما هي علة أن يكون العدد أربعة عدد أربعة، أو علة أن يكون الخط خطاً؟... نعم يمكن أن نغيّر شكل السؤال، ونغض النظر عن المعلول الواقعي الذي هو ذات الوجود، وأن نتخذ من الماهية التي هي معلول بالمجاز وفق عادة الذهن

وبغيـــة الإمســـاك بخيط هذه النظرية علينا التمييز ـ كما تقدم في المقالة الســـابعة ــ بيـــن الماهيـــة والوجود، وينصب نظرنا على الوجود، ثمَّ نرد الـــبحث. اما الذي يحسب الوجود معادلاً للمادة، ومن ثمَّ يمضي في طريق بحثه الفلسفي متعثراً في خطاه، مختنقاً ومتنفساً فـــي كـــل لحظة، مقدمـــاً

مـــورداً للإستفهام، فنتساءل ما هو مناط حاجة الماهية إلى العلة؟ وفي جواب هذا الإستفهام يمكن القول إنَّ علة حاجة الماهية (على نحو الحاجة المجازية) هو الفقر الوجودي. أي أنَّ علة أن تكون الماهية في موجوديتها ومعدوميتها المجازية تابعة لعلة خارجية هي نسق وجود الماهية، وهو نسق ايجادي تعلقي وارتـــباطي. يصـــح هذا السؤال في مورد الماهية بحكم أنَّنا ميزنا بلون من التســـامح الذهني بين المحتاج والحاجة وعلة الحاجة، لكن هذا الإستفهام في مورد الوجود ليس بسليم؛ لأنَّ هذا التفكيك والتمييز في الوجود غير ميسر.

إذا عرفـــنا المعـــلول بأنَّه ما تكون هويته عين الإيجاد وعين الحاجة وعين الإرتهان فسوف نستنتج نتيجتين مهمتين: الأُولى ــ سوف نثبت وجود العـــلة بـــالذات وواجـــب الوجود، يعني ما تكون هويته ليست هوية تعلقية وارتـــباطية وإيجادية، بل هويته عين الغنى والإستقلال والقيام بالذات، نثبت ذلـــك دون الحاجة إلى براهين إمتناع تسلسل العلل. وسوف تكون الفرضية الحســـية الماديـــة، الـــتي تقرر أنَّ كل موجود معلول باطلة بأسهل وأوضح الطـــرق. وتفصيل هذا الموضوع ستلاحظه في المقالة الـــرابعة عشرة. الثانية: إنَّ الإرتـــباط والتلاحم بين الموجودات في ضوء النظريات الثلاث السابقة، على أحسن تقدير، يمكن أن نتصوره على النحو التالي، إن جميع موجودات الكون بمثابة حلقات سلسلة واحدة، وأدوات معمل واحد متصلة ومرتبطة مع

العذر تلوَ الآخر في البحث عن أي صفة عامة نظير الوحدة والكثرة والتقدم والتأخر والقوة والفعلية وأمثالها، أو يكابر المكابرة تلوَ الأُخرى في هذه الابحاث، فلا يحق له أن يطرح وجهة نظرٍ في هذه الميادين.

بعضها. أما وفق هذه النظرية الأخيرة يكون الإرتباط عين هوية الموجودات، وينبغي لنا أن نتصور العالم بمثابة خط متصل واحد، أو بمثابة حقيقة واحدة متموجة، والإختلاف الوحيد الذي يفرض بين أجزائه هو الإختلاف في الشدة والضعف والكمال والنقص. وهذه الفكرة سوف نزيدها إيضاحاً في موضع اخر انشاء الله.

إنّ نظرية الفقر الوجودي التي جاءت في عرض النظريات الثلاث المتقدمة نتيجة يقينية لأُصول (الحكمة المتعالية)، وهي ترتبط قبل كل شيء بنظرية أصالة الوجود والتشكيك الوجودي. وعلى أساس نظرية أصالة الوجود في التحقق وفي المجعولية ينبغي رفع اليد إلى الأبد عن النظرية الماهوية، التي تبناها أغلب الحكماء المتقدمين. لكن الأمر المثير للدهشة هو أنّ أنصار الحكمة المتعالية والحكماء الذين تبنوا نظرية أصالة الوجود اعتمدوا في نصوصهم واستدلالاتهم على النظرية الماهوية المتقدمة. واتخذوها مسلمة، ولم نر حتى الآن اعتراضاً صدر على هذه النظرية. ولعل هذا الإعتماد يرجع إلى أنّ نتيجة استدلالهم تتطابق مع نتيجة استدلال نظرية الفقر الوجودي، فكما أنّ حدوث الموجودات دليل على الإمكان الماهوي وكاشف عن عدم وجوبها الذاتي، وفق نظرية الماهية، فحدوث الموجودات وفق نظرية الفقر الوجودي دليل على حاجتها الوجودية وارتهانها بشروط ومقدمات خاصة، كما أنّ القدم الزماني لا يتنافى مع النظرية

٨ ـ إنَّ سلســلة العلة التامة لمعلول من المعلولات ـ كما ذكرنا في المقالــة الثامنة ـ لا يمكن أن تستمر إلى مالانهاية، ولا تتوقف عند نقطة معيــنة. وقد طرحنا هذه النظرية في بحوث الفلسفة المتعالية ببيان واضح، يقوم على أساس حاجة المعلول الوجودية واستقلال العلة.

الماهوية، كما هو الحال في هذه النظرية ايضاً. ووفق النظرية الماهوية يكون التوفر على الماهية مؤشراً على تساوي نسبة ذات الشيء إلى العدم والوجود (الإمكان)، وهذا التساوي دليل على الحاجة إلى العلة والمرجح، وطبق ووفق هذه النظرية (في ضوء الإيضاح الذي سيأتي في المقالة الرابعة عشرة) يكون التوفر على الماهية دليلاً على الفقر الوجودي.

مــن هــنا يتضـــح أنَّ نتيجة التحليل واحدة وفق النظريتين، فرغم أنَّ أُصول النظرية الماهوية خاطئة، لكنها تعطي في المحصلة نفس النتيجة التي تمــنحها نظــرية الفقــر الوجــودي. مضافاً إلى سهولة التحليل في النظرية الماهويـــة، ومن هنا لا مانع من إستخدام النظرية الماهوية كتمهيد وإيضاح بالنســبة لدارســي الفلســفة. كما هو الحال مثلاً في تدريس أُصول وأُسس الــنظرية الفــلكية، فنحن نعرف أنَّ أُصول وأُسس نظرية بطليموس خاطئة وأُصـــول كوبـــرنيك صحيحة، ولكن ليس هناك مانع من أن نفيد من قياس بعـــض حـــركات الأجرام السماوية والتنبؤ بالخسوف والكسوف على أساس نظـــرية بطـــليموس، بحكم أنَّ نتيجة الحساب في كثير من المواضع واحدة، ومـــن الممكـــن فـــي بعـــض الأحيان أن يكون الحساب وفق أُصول نظرية بطليموس الخاطئة أكثر سهولة.

على انني مـــدرك لصعوبة بيان علاقة العلية ومناط الحاجة إلى العلة،

٩ ــ انّ العلتين المستقلتين المنفصلتين لا يمكن[٣] أن يؤثرا معاً في معلول واحد. كما أنّ العلة الواحدة بتأثير وعلية واحدة لا يمكن أن تؤثر في معلولين.

وفق أصول الحكمة المتعالية، وليس من السهل أن يهضم كل فرد ما قلناه من أنّ المعلول عين الحاجة، ولعل أولئك الذين لم يمارسوا تمريناً كبيراً في العلوم العقلية، خصوصاً ذوي الإتجاهات الحسية، لا يجدون فيما نقول سوى لعبة لفظية. ونحن لا نتوقع بهذا البيان المختصر إيصال هذه الفكرة الرفيعة، التي تعد من الإنجازات الفكرية الباهرة في تاريخ الفكر البشري. ولكن ينبغي للقارئ المحترم أن يعرف أنّ هذه النظرية جزء من مجموعة النظريات الكثيرة التي هي أكثر يقينية من القضايا الرياضية بالنسبة للذين يعرفون أسلوب ومسائل البحث الفلسفي. على أنني أريد أن أكرر المقولة، التي أوردناها في المقالات المتقدمة: (ما لم نتعرف على الذهن لا يمكننا أن نتوفر على فلسفة)، أكررها لأولئك الذين وصلوا إلى محصلة من حديثنا المتقدم، ووقفوا على النهج العقلاني الذي يؤدي إلى هذه المحصلة، هذا النهج الذي يمثل ثمرة تحليل الذهن لركام الأفكار المضللة.

٣ ــ قلنا في الهوامش السابقة أنّ قانون العلية العام يتفرع إلى فروع كثيرة. وفرعان من هذه الفروع، ما لم يثبتا لا يمكننا اثبات أنّ العالم نظام يقيني وحتمي. وهما قانون السنخية وقانون الحتمية. وقد اوضحنا هذه الفكرة فيما تقدم. وتناولنا بالبحث قانون العلية العام في هوامش المقالة الراهنة، وتناولنا بالبحث موضوع الضرورة والحتمية العلية في المقالة الثامنة. وقد أشار في المتن إلى قانون السنخية إشارة مختصرة، وبحكم أهمية هذا البحث،

لأن السنخية والعلاقة الوجودية للعلة والمعلول تقتضي أن يكون وجود المعلول مرتبة ضعيفة من وجود العلة؛ ومن هنا فالتباين الوجودي للعلتين المتباينتين يجعل المعلول في مرتبتين ضعيفتين متباينتين، كما أنَّ

وبحكم الإشكاليات التي أثارها المتكلمون، وبعض نظريات علماء الفيزياء الحديثة، حيث يبدو أنَّ الدراسات في علم الذرة تثبت خلاف هذا القانون، بحكم مجموع هذه الدوافع نحاول تفصيل البحث حول هذا القانون المهم.

إذا أردنا تعريف قانون السنخية بشكل بسيط نقول: (عن علة معينة يصدر معلول معين، ويصح صدور المعلول المعين عن علة معينة). ويضع الحكماء هذا القانون في الصيغة التالية: (يستحيل صدور الواحد عن الكثير وصدور الكثير عن الواحد)، أي أنَّ العلة الواحدة ترتبط بمعلول واحد والمعلول الواحد يرتهن بعلة واحدة. وإذا تصورنا أحياناً في بعض المواضع علة واحدة لمعلولاتٍ كثيرة أو معلولاً واحداً لعللٍ متعددة فهذه العلة الواحدة والمعلول الواحد المفترضين ليسا واحداً، بل مجموعة من الآحاد.

ينصب اهتمام الحكماء من حيث الأساس في تحرير قاعدة السنخية على الواحد الشخصي. لكن هذه القاعدة تصدق بحدود معينة على الواحد النوعي، أي الأفراد المتعددين الذين ينطوون تحت نوع واحد ومن ثم فالأفراد المختلفون ستزداد درجة تشابه آثارهم وخصوصياتهم بحجم تشابههم النوعي. ومن هنا ــ بناءً على تعميم الواحد إلى الواحد الشخصي والواحد النوعي ــ سوف يكون معنى القاعدة أنَّ كل واحد حقيقي علة مرتبطة بواحد حقيقي من المعلومات وكل مجموعة من الافراد متحدين بالنوع مرتبطين بمجموعة من الاثار المتحدة بالنوع.

التباين الوجودي للمعلولين المتباينين يستلزم علتين متباينتين.

وعلينا أن نعلم أنَّ النظرة السطحية تطــرح نقوضاً كثيرة على هاتين

نستنتج من الشق الاول أن صدور الموجودات من المبدأ الأول وخالق العالم (الذي هو بحكم البرهان بسيط وواحد من جميع الجهات) يتم وفق نظام معيــن، أي أن صـــدور الموجــودات ترتبي، قدم المعلول الأول (المقصود الأولِيــة الترتــبية لا الزمانية) والمباشر، ثم يأتي دور معلول المعلول الاول وهكــذا. والنظرية الاشعرية التي تذهب إلى أن ارادة ذات الباري تتدخل في جميع الامور بلا واسطة غير صحيحة.

ونستنتج من الشق الثاني ان الطبيعة تمضي باستمرار على نسق واحد، أي ان الطــبيعة تعطــي مــن الظروف المتساوية تماماً نتائج متساوية على الدوام. وحينما نحسب في بعض المواضع تطابق الشروط والظروف، ونجد فــي نفس الوقت إختلاف النتائج فعلينا أن نفهم حينئذٍ أن الشروط والظروف ليســتا متساوية في الواقع، بل هناك إختلاف بينها، غاية ما في الامر إننا لم نتعرف على هذا الاختلاف.

بغية اثبات قانون السنخية يمكننا إقامة لونين من الدليل: الدليل الحسي والاستقرائي، والدليل العقلي والقياسي.

الدليل الحسي والاستقرائي:

كــلما تــنوعت معلومات الانسان الاستقرائية يلاحظ أن الأشياء ذات خــواص معيــنة ثابتة، وأن الظرو والمقدمات والعلل المعينة تنتج معلولات معينة باستمرار، ولا يشاهد خرقاً لهذه القاعدة، ومن هنا يحصل اليقين لــديه

النظريــتين، إذ كثيراً ما يحصل في عالم الخارج أن يتعاضد أكثر من فاعل لإيجــاد فعل واحد، أو يقوم فاعل واحد بأفعال متعددة. ولكن ينبغي التدقيق في هذا الموضوع، وعلينا أن نفهم أنّ مجموع الفاعلين في الصورة الأولى

أن لكل شيء سمات واستعدادات خاصة تختلف عن سمات واستعدادات سائر الأشياء. لقد توفر الانسان جراء التجربة والإستقراء على يقين بأن كل واحد من المواد المعدنية والآلية ذو سمات خاصة به، فالإحراق سمة النار، وإخماد الـــنار سمة الماء، والهواء قابل للتنفس. وقد تعلم الإنسان جراء التجربة أنّ الحنطة تنتج حنطة والشعير ينتج شعيراً والإنسان ينجب إنساناً والفرس يولد فرســاً والخـــروف ينجب خروفاً. ولا يمكن إطلاقاً أن يزرع الزارع حنطة فتنـــتج شعيراً، أو ينجب الفرس حماراً؛ إذن فالإنسان يستنتج حكماً كلياً من اســـتقراء هـــذه الجزئيات، وهذا الحكم الكلي عبارة عن أنّ العلل والمقدمات المعينة تعطي على الدوام معلولات ونتائج معينة.

هـــذا الإستدلال ضعيف ما لم يشفع بمقدمة قياسية؛ لأنّ الذهن ــ كما تقـــدم فـــي المقالة الخامسة ــ غير قادرٍ على اكتشاف القانون الكلي بمجرد استقراء الجزئيات، بل تتدخل بعض الأُصول العقلية غير التجريبية في جميع المواضـــع التي يكتشف الذهن عبر الإستقراء والتجربة قانوناً كلياً. وقد أثبتنا أنّ هـــناك مجموعـــة قوانين وأُصول تتكئ عليها القواعد التجريبية، وقانون الســـنخية بيـــن العلة والمعلول أحد هذه القوانين والمسلمات الأساسية، ومن الواضـــح إذا أردنـــا أن نثـــبت هذا القانون ذاته بالتجربة فهذا يستلزم الدور (راجع المقالة الخامسة).

ثم أنّ القوانين التجريبية بشكل عام ليست يقينية؛ لأنّ الأرضية الكاملة

يشكلون في الواقع فاعلاً واحداً، وفي الصورة الثانية يصبح الفاعل الواحد عبر الشروط المختلفة مجموعة من الفاعلين أو تكون الأفعال المتعددة فعلاً واحداً بحكم ترتبها.

للتجربة، التي يستطيع الإنسان من خلالها إحصاء جميع العوامل ذات العلاقة بموضوع التجربة أمر غير ممكن تقريباً، ولهذا يتوالى نقض القوانين التجريبية، والتجارب اللاحقة تنقض التجارب السابقة، وإذا اتخذنا من التجارب الماضية قاعدة لإثبات قانون السنخية فإنّ التجارب العلمية الحديثة في عالم الذرة، التي تظهـر الطبيعة وكأنها تسير سيراً عشوائياً غير متجانس تنقض هذا القانون، كما سنوضح ذلك قريباً.

الدليل العقلي والقياسي

يعـتمد هذا الطريق على تحليل عقلي لحقيقة العلية والمعلولية، فينطلق مـن الأفكار التالية: أولاً: إنّ العلية والمعلولية تستلزم ارتباط شيئين، نسمي أحدهمـا عـلة، والآخـر معلولاً، وإذا كان هناك أمران متباينان فلا معنى لإطـلاق العـلة عـلى أحدهما والمعلول على الآخر. ثانياً: إنّ علاقة العلة بالمعـلول هي من نسق إعطاء الوجود والتوفر على الوجود. أي أنّنا ننتزع مفهـوم العلية والمعلولية من موجودين أحدهما يعطي الوجود، والآخر يتوفر على الوجود من قبل الأول. ثالثاً: أثبتنا فيما تقدم أنّ ارتباط وتلاحم المعلول بالعـلة لا يباين واقع المعلول، أي أنّ واقع المعلول عين الإرتباط والإضافة، وليس أمراً له الإضافة والإرتباط.

وبغية أن يتضح الموضوع بشكل كامل نضيف إلى الأفكـار المتقدمة

العلل الاربع

لو حاولنا قراءة بعض فعالياتنا، التي نعدها اختيارية، نظير «خياطة القميص»، سنجد أنَّ تحقق وجود القميص الذي هو معلول (تسامحاً وتجوزاً)

فكرة أخرى وهي: إنَّ حقائق المعلولات عين الإضافة والإرتباط، أي أنَّ كل معلول عين الإضافة إلى علة خاصة، وإلاَّ فالإضافة المطلقة والإرتباط بدون المضاف إليه أمر لا معنى له. والمعلولات تختلف عن بعضها ــ رغم اشتراكها في أنّها إضافية وارتباطية ــ وذلك أنَّ هوية كل معلول هي النسبة والإرتباط بعلةٍ خاصة، وهذه العلة الخاصة مقومة لذلك المعلول. أي إذا فرضنا بدل هذه العلة علة أُخرى فسوف لا ينحصر الأمر بتغيير الإضافة، بل سوف لا تكون تلك الإضافة هي هي. وذلك المعلول هو ذلك المعلول. ومن هنا نقول: إنَّ مرتبة كل موجود في نظام الوجود تقوّم ذات ذلك الموجود، أي أنَّ هوية وموجودية ذلك الموجود تكمن في كونه بتلك المرتبة الخاصة. واذا فرضناه في مرتبةٍ أُخرى فسوف لا يكون هو هو ولم يتغير سوى موقعه، بل لايكون هو هو، بل ذاته تتوقف على وجوده في مرتبة خاصة، وكما قلنا في المقالة الثامنة أنَّ مراتب الموجودات في سلسلة الزمان أو في مراتب العلية والمعلولية ونظام الأسباب والمسببات لا ينبغي أن تصورها على هيئة سلسلةٍ وطابور من الجند، ويحتل كل واحد منهم مكاناً معيناً، ولا مانع من تغيير وضع ومحل كل عنصر من هذه العناصر، بل ينبغي تشبيهها وتنظيرها بمراتب الأعداد التي تقوّم حقيقة كل عدد. فكما لا يصح أن نتساءل بشأن الأعداد لماذا كان العدد واحداً ولم يكن اثنين، ولم كان العدد اثنين ولم يكن خمسة، كذلك لا معنى لأن نتساءل في نظام الموجودات

يتوقف على قطعة قماش، لتخاط بأدوات الخياطة المتوفرة بيد الخياط، على شكل خاص، لكي ترتدى. فوجود القميص يتوقف على جميع العناصر التالية:

لم أضحى ((س)) علة للمعلول ((ص)) ولِم أضحى المعلول ((ص)) معلولاً للعلة ((س)). ولا يصح أن نتساءل أيضاً لماذا لا يصبح هذا المعلول بدل علته وتحتل علته موضعه، أو لِم لَمْ اكن معلولاً أولاً أو علة أولى؟

بعد أن اتضح أنَّ واقع نسبة كل معلول إلى علته الخاصة عين واقع المعلول ومقوم لذات المعلول، يمكننا أن نعرف أنَّ واقع النسبة لعلتين مختلفتين ومتغايرتين مختلف ومتغاير. وإذا صدر من علتين مختلفتين معلول واحد يلزم أن يكون المعلول الواحد بحسب الفرض كثيراً، وفي نفس الوقت الذي تكون هويته عين النسبة لعلة معينة ومتقومة بتلك العلة فهي عين الإنتساب لعلة أُخرى ومتقومة بتلك العلة. وإذا صدر عن علة واحدة معلولان متغايران يلزم أن يكون هذان المعلولان المتكثران حسب الفرض ليس لهما إلاّ هوية واحدة. وكما جاء في المتن: إنَّ السنخية والعلاقة الوجودية بين المعلول والعلة تستلزم أن يكون وجود المعلول مرتبة ضعيفة لوجود العلة. ومن هنا فالتباين الوجودي لعلتين متباينتين سيعطي معلولاً في مرتبتين ضعيفتين متباينتين، وكذلك التباين الوجودي لمعلولين متباينين يستلزم علتين متباينتين.

أُقيمت براهين وأدلة كثيرة لإثبات قانون السنخية، وهذا القانون من نسق القضايا الفلسفية التي لا يتطرق أدنى شك في صحتها لدى عارفي الأُسس والمبادئ الفلسفية. وبمجرد قبول المسلمة التي تقرر أنَّ نظام

١ ــ الفاعل (الخياط).

٢ ــ الغاية والهدف (اللبس والارتداء).

٣ ــ المادة (قطعة القماش).

٤ ــ الصورة (هيئة وشكل القميص). واذا لم يكن أي واحدٍ من هذه العناصر موجوداً لا يوجد القميص.

الموجودات الخاص يمكن تفسيره، فهذه المسلمة تفضي إلى اليقين بأنَّ ظهور الأحداث والوقائع يتم وفق خطةٍ وأسباب معينة. إنَّ هذه المسألة ــ كما أشرنا ــ مسألة فلسفية خالصة، أي أنَّها تقوم على أساس أُصول موضوعية لا علاقة لها بالعلوم الطبيعية أو الرياضية، وإذا استطاع القارئ المحترم أن يتعرف بشكلٍ سليم على المبادئ التصورية والتصديقية لهذه المسألة سوف يقف على أنَّ دراسة هذه المسألة لا تتيسر إلاّ في ميدان البحث الفلسفي. وإذا كان ذا مرانٍ عقلي فلسفي فسوف يذعن بها اذعانه بقضية رياضية.

تناول جينز الفيزيائي والفلكي المعاصر الشهير في كتابه (سر الكون) التصورات البدائية للبشر في تفسير أحداث الطبيعة، حيث أرجعها إلى الأشباح والأرواح والالهة، ثم يقول: «استمر الحال على هذا المنوال آلاف السنين، حتى القرن السابع عشر، أي قرن غاليلو ونيوتن، حيث انتهى الأمر إلى اتخاذ قانون العلية كأساسٍ لكشف عالم الطبيعة ودراسته. إنَّ العلماء الذين مارسوا العمل في العلوم الطبيعية وقفوا عند العلل والأسباب، وقرروا أنَّ كل علة مفروضة توجد معلولاً معيناً. إنَّ الدراسات الفلكية أبصرت حركة السيارات والكواكب المنتظمة، فالقى العلماء جانباً الخرافات والأوهام في اقتران القمر بالمشتري ونحس وسعد زحل والزهرة، وثبت في القرن السابع

إننّا نذعن بوجود هذه العلل الأربع في أفعالنا الإختيارية، ونحسب أنّ الأفعال التي ننجزها بفكرٍ وتروٍ تقوم على هذه الأُسس الأربعة، وأنّ أفعالنا تستمد وجودهـــا منها، لكن السؤال هنا هـــو: هل مـــا نحسبه ونصدق به

عشـــر أنّ حـــركة الكواكب والأجرام السماوية تسير وفق قوانين ثابتة، وقد أعلن عنها وفسرها علماء ذلك القرن. يقول نيوتن أنّ جميع الأُمور الطبيعية يستلزم استنتاجها وفق الأدلة القائمة على أُسس الميكانيك... وقد ازداد أنصار نظـــرية نيوتـــن يوماً بعد يوم، وبلغت هذه النظرية قمة شهرتها في النصف الـــثاني مـــن القرن التاسع عشر، حتى بلغ الأمر بالعالم الألماني المعروف هيلمولـــتز ليقرر أنّ جميع العلوم الطبيعية يلزم اخضاعها لعلم الميكانيك. أي حيـــنما ندرس العالم الطبيعي يلزمنا تشخيص العلة والمعلول، وتحديد العلاقة بينهما بشكل محقق، وأن لا ننظر إلى أي شيء إلاّ بمنظار قانون العلية. كما أنّ الباحث الإنجليزي الشهير اللورد كلوين اعترف أنّنا ما لم نتصور الشيء على نموذج ميكانيكي لا يمكننا أن ندركه...

إنّ هـــذه الأبحـــاث تركت تفاعلات مثيرة في الحياة الإنسانية؛ إذ كلما ازداد الإيمـــان بقـــانون العلية تزلزل الإيمان بحرية الإرادة، واتجهت أفكار البشر إلى طرح هذه الإشكالية: إنّ العالم الطبيعي تابع لقانون العلية فلمـــاذا يكـــون العالم الحيوي خارجاً عن هذه القاعدة؟! وقد أفضى الموقف حول هذا الموضـــوع إلى ظهور الفلاسفة الميكانيكيين في القرن السابع عشر والثامن عشر، وواجهوا أصحاب المذهب التصوري.

نســـير فـــي مـــنعطفات هـــذه الأفكار، حتى يواجهنا القرن العشرون بخطوات واسعة تتقدم صوب العلم الحديث. وأول خطوة كبيرة في هذا القرن

صحيح، أم أنَّه وهم محض لا يتطابق وعالم الخارج، وليس هناك ـ من حيث الأساس ـ علّية ومعلولية في البين، وليست هناك أي ظاهرة بحاجة إلى علة، أم أنَّ قانون العلية سليم، لكن العلل الأربع لا تصدق في كل

تجلت في قراءة الأجزاء الصغيرة من المادة، حيث لم يكن العلماء حتى هذا التاريخ قادرين على دراسة الأجزاء الصغيرة جداً من المادة، وكانت احكامهم تنصب على الأجزاء المحسوسة بالحواس الخمس، أما الآن فاصبح أمامنا جزء من مليار جزء من المادة، ولم نشك في أنَّ هذا الجزء المادي خاضع لقانون العلية، ولكن لم يكن واضحاً لدينا أنَّ أثر هذه الذرة يتطابق ويتشابه مع أثر مليون ذرة. توسلت فيزياء القرن التاسع عشر بإصول وأُسس الميكانيك، وصورت كل قضية طبيعية وكأنها آلة، وانتهى الأمر بها إلى قراءة آلية الفكر البشري بهذه الطريقة أيضاً. لكن هناك إشكالية أُخرى بقيت تواجه فيزياء هذا القرن، وهي تفسير النور والجاذبية بين الأجسام السماوية، حيث لا يمكن تفسيرها بأي صيغة ميكانيكية. وفي الشهور الأخيرة من القرن التاسع عشر اكتشف البروفسور ماكس بلانك بعض القضايا المتعلقة بالأشعة الضوئية، والتي كانت خفية ومجهولة حتى ذلك التاريخ، وأثبت أنَّ نظائر هذه الظواهر الطبيعية لا يمكن تفسيرها وفق الصيغة الميكانيكية لقانون العلية، بل لا يمكن أساساً ربطها بأي وجهٍ من الوجوه بالحتمية الميكانيكية.

لقد واجه البروفسور بلانك مدة من الزمان سخرية الباحثين، على قاعدة أنَّ الفكر الجديد يواجه حملات المتمسكين بالفكر القديم، ولكن لم تمض مدة طويلة حتى أصبحت أهم النظريات الفيزيائية قائمة على أساس نظريات بلانك، وينبغي أن نعد هذا التاريخ نهاية سلطة قانون العلية، وبداية عصر

المـــوارد، نظير المادة والصورة في كل موجود، أو الغاية فيما عدا أفعالنا الإخـــتيارية، إن الغائية لا تصدق في أي موردٍ من الموارد حتى في افعالنا الاختيارية، وما فكرة الغائية إلا حسبان باطل؟

جديـــد في تطور العلم والفلسفة. ذهب بلانك إلى أنَّ التغييرات في الظواهر الطـــبيعية تحـــدث على هيئة قفزات، وأثبت أنَّ الحركات الصغيرة في عالم الطـــبيعة تحـــدث على هذا النهج، خذ عقرب الساعة مثلاً، فكل دقيقة ينتقل عقرب الساعة نقلة واحدة فيطوي درجة من محيط الساعة. وصاحب الساعة يحسب أنَّ عقاربها تنتقل في محيط الساعة بشكل مستمر، بينما حينما يلاحظ الســاعة فـــي زمان خاص يشاهد أنَّ عقرب الساعة يكون ثابتاً في بحر كل دقيقـــة عـــند نقطة معينة ثم يتحرك حركة واحدة في نهاية الدقيقة الى نقطة أُخرى.

أكد العلامة المعاصر انيشتاين في عام ١٩١٧ أنَّ نظرية بلانك تنطوي عـــلى افكار خطيرة ومهمة، مضافاً إلى تفسير الحركة بالقفزات، وإذا تعمقنا فـــي هـــذه الفكرة تبعاً لانيشتاين وغيره من العلماء فسوف نذعن بأنَّ قانون العلية الذي كان منطلق تطور العلوم والمعرفة لدى علمائنا فَقَدَ قدرته وفعاليته الفكـــرية. فعـــلى أساس العلوم التقليدية (علوم ما قبل القرن العشرين) يقرر قانون العلية أنَّ العالم يمضي باستمرار على مسيرة ثابتة ومحددة، فهو يدور فـــي سلسلة العلية المتصلة صباح مساء، وكل علة يتبعها حتماً معلول معين، وهـــذا المعـــلول ذاته علة لظهور وضع جديد، وهكذا... وبعبارة أُخرى أنَّ العـــلوم التقـــليدية تقول إذا عبّرنا عن وضع العالم الراهن بـــ A، فالوضع اللاحق لهذا الوضع الذي نعبر عنه بـــ B هو نتيجة حتمية للوضع A.

تقف الفلسفة موقفاً إيجابياً من صدق وصحة قانون العلية، كما ذكرنا في مطلع هذه المقالة. لكن الموقف من سائر الخيارات المطروحة في السؤال المتقدم مختلف ومتفاوت، حسب ما سيأتي من تفصيل.

اما العلوم الحديثة فقد انتهت بنا حتى يومنا الحاضر إلى أنّنا لا يمكننا أن نجزم بأنَّ الوضع A ينطوي على الوضع B، فمن الممكن أن يتخذ العالم بعد الوضع A شكل B أو C أو D أو أي وضع آخر. فنحن لا يمكننا أن نتنبأ بالوضع اللاحق بشكل يقيني (خلافاً للمعرفة القديمة التي تتنبأ بالوضع اللاحق لـ A وتقرر بشكلٍ جزمي أنّه B) فالوضع اللاحق من المحتمل أن يكون C أو أي وضع آخر. إنَّ المعرفة العلمية الحديثة استطاعت أن تقدر لنا قيمة احتمال وقوع الحادث B أو C أو D (حساب الإحتمالات). أما العلم اليقيني فهو سر من أسرار الغيب وليس لهذا السر من سبيل.

نأخذ مثالاً عنصر الراديوم، حيث يشع منه النور والحرارة باستمرار، فجراء هذا التشعشع تتحول ذرات الراديوم إلى رصاص وهليوم، وحيث إنَّ هذين العنصرين أخف بكثير من وزن الراديوم فسوف يفقد الراديوم وزنه خلال مدة طويلة جداً. الأمر الذي نؤكد عليه هنا هو أنَّ نقصان وزن الراديوم يتم عبر معادلة عجيبة، نضرب لتقريبها الأمثلة التالية:

هناك مدينة جميع نسائها عقيمات، ولنفرض أنَّ نسبة الموت في سكانها ١% في العام، وأنَّ موتهم مفاجئ وقدري، ولا يرتبط بأعمارهم. إنّ الحساب الرياضي يقرر أنَّ نسبة انخفاض عدد سكان مثل هذه المدينة يشبه نسبة انخفاض عدد ذرات الراديوم المتقدمة.

ويمكن أن نتصور جيشاً تحت وطأة قنابل ونيران العدو، والعدو

العلــة الفــاعلية

رغــم أنَّ وعينا لقانون العلية يحصل في اللحظات الأولى من حياتنا، لكــن هذا الوعي يبدأ إجمالياً في حــدود فهمنا (إنَّ كل موجود يحتاج فــي

يقصـــفه بطـــريقة عشوائية. فمن البديهي في هذه الحالة أنَّ إصابة أفراد هذا الجيـــش تخضـــع للصـــدفة والقـــدر. وانخفاض عدد افراد هذا الجيش يشبه انخفاض عدد ذرات قطعة الراديوم.

وبعـــبارة أُخرى أنَّ ذرة الراديوم لا تفنى بمرور الزمان وبلوغ العمر الطـــبيعي، بل يد القدر وحدها هي التي تحشرها في ساحة العدم. افرض أنَّ لديـــنا قطعـــة من الراديوم تشمل على الفي ذرة، تستطيع الفيزياء الحديثة أن تحسب لنا قيمة احتمال عدد ذرات قطعة الراديوم بعد عام، ولكنها لا تستطيع بـــأي وجه من الوجوه أن تحدد بشكل يقيني عدد ذرات هذه القطعة بعد عام. فالحســـاب العلمي يقول لنا إنَّ الظن القوي هو أنَّ عدد ذرات قطعة الراديوم ســـوف يكون بمقدار معين، وليس من المحال أن لا يكون بهذا العدد. مضافاً إلى فكـــرة دقيقة أُخرى تقدمها المعرفة الحديثة لنا، وهي أنَّ العلم لا يستطيع تحديد الذرة التي يحتمل زوالها بين ذرات قطعة الراديوم.

عـــلى كـــل حـــال لا يزال هناك بعض أنصار قانون العلية، الذين لم يـــرفعوا اليد عن هذا القانون، وهم يرصدون العامل الذي يحل محل الصدفة والقدر... إنَّ الدراسات والملاحظات الفيزيائية الكثيرة على هذا الطريق تؤيد المقولـــة الســـابقة، فالبروفســـور فيزن برج الألماني أثبت أنَّ نظرية الكمام الجديدة لا يمكن تفسيرها إلاَّ على أساس اللاحتمية وعدم الضرورة العلية.

وجــوده إلى وجــود آخر، ووجود المعلول عن وجود العلة). ثم يأخذ هذا الوعــي الإجمالي تفاصيله عبر ملاحظاتنا، التي لا حصر لها، فنعي مفهوم العلة والمعلول، وتتجلى أمام رؤانا سمات العلية والمعلولية.

لقــد توفــرنا على أمثلة فيزيائية كثيرة رغم قانون العلية، وجراء هذه الأمثــلة ذهب كثير من علماء الفيزياء الى عدم صدق قانون العلية في عالم الألكــترون والــذرة، وانما يبدو قانون العلية للوهلة الأولى صدقاً بسبب أنّ ميدان النظرة الفيزيائية كان ميداناً واسعاً، ولم يتناول البحث التفاصيل الذرية للمادة. وقد أكد الفيزيائي الإنجليزي ديراك هذا المفهوم في كتابه، حيث يقول: (اظهرت عامة التجارب والدراسات المتعلقة بالذرات والالكترونات أنّ نتيجة الإختــبار في حالة مفروضة ومعينة لا تعطي نتيجة معينة وثابتة (اللاحتمية وعدم التعيين)، أي أنّ تكرار التجربة تحت نفس الشروط قد يؤدي إلى نتائج مختــلفة... وينبغي القول أيضاً إنّ الفيزياء الحديثة، رغم دخولها هذا الميدان مــنذ زمــن، لكنها لم تصدر قراراً نهائياً حول هذا الموضوع. هناك بعض الفيــزيائيين الذين يقل عددهم يوماً بعد آخر يعتقدون أنّ عصر قانون العلية ســوف يعــود ليجــلس على كرســي العلوم، لكن الحق أنّ الفيزياء الحديثة تمضــي بالإتجــاه المعــاكس لنظرية هؤلاء الفيزيائيين. إن دور العلية في المعــرفة الحديــثة أخــذ يفقد بريقه، ومن هنا يتناقص عدد انصار المذهب الميكانيكي. والنظرية الجديدة التي قدمناها في الصفحات الماضية هي موضع قــبول الباحثين، والأساس الذي تقوم عليه ينسجم مع حرية الإرادة المحدودة في حياتنا اليومية. ومن خلال الإذعان بالأفكار المتقدمة سوف نؤمن أنّ خالق الكون تــرك لنا اختياراً نستطيع من خــلاله أن نظهر وجــودنا فــي نشاط

نضــرب أمثــلة مجازيــة: اللقمة التي تأخذها اليد ويمضغها الفم، وقطعة القمــاش الــتي يقصــها الخياط ويخيطها، والباب الذي يصنعه النجار من الخشب. نلاحظ أنَّ الصور الوجودية والأشكال الجديدة التي تحصل في هذه

وفعاليات العالم...)).

هذه خلاصة نظرية هذا الباحث الكبير في صدد قانون العلية. ونستطيع في ضوء مجموع النص المتقدم أن نستنتج الأفكار التالية:

١ ــ إنَّ العلم المعاصر لا يؤمن بقانون الحتمية واتساق أحداث الطبيعة وتعينها، وإنَّ أحداث الطبيعة سلسلة مترابطة ترابطاً علياً.

٢ ــ حيث إنَّ قانون العلية لا يحكم عالم الذرات، وليست هناك علاقة عــلية ومعــلولية بين الحاضر والمستقبل، فالعلم الحديث يثبت وجود تدخلٍ غيبي في عالم الذرات.

٣ ــ يســتلزم قانون العلية والترابط العلي بين الحوادث إمكان التنبؤ اليقيــني بالمســتقبل عــلى أساس الحاضر، ولكن قانون العلية لا يحكم عالم الذرات. ومن هنا تزول أرضية هذه التنبؤات. إنَّ قانون العلية لا يمكنــه أن يكــون موجهاً لبني الإنسان في عالم الذرات، أي أنَّ البشر لا يمكنه أن يتنبأ في عالم الذرات إعتماداً على قانون العلية. والامكانية الوحيدة المتاحة للبشر في هذا المجال هي أن يتنبأ بطريقة إحتمالية على أساس حساب الإحتمالات.

٤ ــ قــانون العــلية يتنافى مع حرية الإنسان واختياره، فمع بطلان قانون العلية يثبت إختيار الانسان.

المطــلع عــلى أُسسنا الفلسفية بشكلٍ كامل يقف جيداً على أنَّ الأفكار الأربع المتقدمة ذات طابع نظريٍ استنباطي، سوى الفكرة الثالثة، حيث كانت

الأمثلة ترتهن بجميع أجزاء العلل. هذا أمر سليم، لكن نسبتها إلى جميع أجزاء العلل ليست على حدٍّ سواء. فنسبة صورة القميص إلى الخياط تختلف عن نسبتها إلى قطعة القماش، لأنَّ الخياط نظير من يخرج شيئاً من

ذات طابع تجريبي. أما الأفكار الإستنباطية فلا يمكن قبول أي واحدة منها. على أنّنا لا نريد أن ننكر تجارب العلماء الكبار ونوابغ عالم الفيزياء، ولا يمكننا ذلك. إنَّ ما يمكننا ونزمع أيضاً عليه هو نقد استنباطات هؤلاء العلماء الفلسفية. إنَّ من المخاطرات الكبرى أن يناقش نفياً أو اثباتاً قانون من قوانين فنٍّ خاص بواسطة أدوات ووسائل فنٍّ آخر. إنَّ السلف من الحكماء حاولوا إثبات أو نفي قضايا العلوم الطبيعية أحياناً بواسطة الأُسس الفلسفية، فارتكبوا مخاطرة، ولا أقل من خطر تحجيم العلم وصده عن التطور، والطريق الذي يسلكه بعض الباحثين المحدثين، ويبتغون رؤية الفلسفة من وجهة نظر الفيزياء مخاطرة لا تقل عن مخاطرات السلف.

إنَّ قانونَ العلية وما يتفرع منه نظير قانون الحتمية وقانون السنخية وبطلان الدور والتسلسل وغيره من القوانين الفلسفية المحضة، يمكن البحث بشأنها على أساس الأُصول الفلسفية فقط، أما العلوم فلا يمكنها نفي أو إثبات هذه القوانين، ولا يمكنها أيضاً الإستغناء عنها. إنَّ ما يمكن للفيزيائي أو غيره من العلماء هو أن يتخذ من قانون العلية وما يتفرع منه أُصولاً موضوعية، يفيد منه حيث تمكنه الإفادة، وحيث لا تمكنه الإفادة منه عليه أن يختار السكوت.

إنَّ خطأ هؤلاء الباحثين يكمن في هذه النقطة، فقد اعتبر هؤلاء الباحثون قانون العلية قانوناً تجريبياً، وحيث إنَّ موضوع التجربة هو من

عـــنده (العمــل والفعــل)، وقطعة القماش نظير من يتقبل شيئا من خارجه (الإنفعــال والقــبول)، ومن الواضح أنّ لهاتين النسبتين المختلفتين سمتين مختلفتين. فالنسبة التي تحصل مع الفاعل هي أنّ الفــاعل ذو أثرٍ خــارجي

ســـنخ المــادة، فلابــد أن ينحصر قانون العلية بالمادة والأجسام، ومن هنا اعتــبروا العــلية معادلـــة للميكانيك. إنّ الأصل الواقعي الوحيد، الذي أقره الميكــانيك هــو المــادة والحركات الميكانيكية، ومن ثم فالعلاقات الموجودة تنحصـــر بالعلاقــات المادية والميكانيكية. ومن هنا فكلما تعذر عليهم تفسير الملاحظــات والتجارب على أساس الميكانيك ذهبوا إلى بطلان قانون العلية، وقرروا أنّ الفعاليات التي تجري داخل الذرة خارجة عن قانون العلية. وكان الأجــدر بهــم أن يستنبطوا أنّ العلاقات العلية لا تنحصر بالظواهر المادية والميكانيكية.

ما هي الضرورة التي تدفعنا لاعتبار قانون العلية قانوناً تجريبياً، ومن ثم نعتبره معادلاً للميكانيك، وحينما يثبت أمر يتنافى مع الميكانيك نثير زوبعة عــلى قــانون الحتمية العلية ونقرر عزل هذا القانون عن موقعه الذي احتله قــروناً. إنّ هناك أدلة واضحة على أنّ قانون العلية لا يمكن اعتباره قانوناً تجريبياً، وقد تناولنا هذا الموضوع في هوامش المقالة الخامسة بالبحث.

خلاصة ما تقدم منا هي: إنّ الإحساس والتجربة ــ كما هو واضح ــ ينصـــب على الجزئي لا الكلي. والإنسان بعد الملاحظة والإختبار في موارد متعددة يقوم بتعميم نتيجة تجاربه على سائر الموارد التي لم تخضع للإختبار. وهــذا التعميم يقوم على أساس الإذعان بأصل موضوعي، وهو عبارة عن اتساق الطبيعة. واتساق الطبيعة يعني أنّ الطبيعة في ظروف متشابهة تمــاماً

يعطيه (على أنّنا لا نقصد أنّ شكل القميص مثلاً في يد وخيط وابرة الخياط، وقد رآه، ثم اتجه متحركاً صوب قطعة القماش) والنسبة التي تحصل مع القابل هي أنّ القابل ليس متلبساً بالأثر فعلاً، وإن كان متوفراً على استعداد

تسير على نسق واحد في كل مكان وزمان. وبعد التسليم بالأصل الموضوعي (اتساق الطبيعة) يمكننا أن نعمم تجاربنا في عالم الحس أو في عالم الذرة. واتساق الطبيعة لا يعني سوى قانون السنخية بين العلة والمعلول، أي أنّ العلل المعينة تتبعها على الدوام معلولات معينة. إذن فصحة القانون التجريبي الكلي تتوقف على التسليم القبلي بالأصل الموضوعي (اتساق الطبيعة) أو قانون السنخية بين العلة والمعلول؛ ومن هنا لا يمكننا أن نرد هذا الأصل أو هذا القانون بواسطة التجربة، فلا يمكن نفيه ولا يمكننا إثباته بواسطة التجربة. ولا يمكننا الإستغناء عنه في العلوم التجريبية أيضاً. لاننا إذا أردنا نقض هذا القانون، ثم ندعي أنّ التجربة أثبتت عدم وجود إتساق في الطبيعة، وأردنا أن نصوغ هذه القضية صياغة قانونية كلية يلزمنا أولاً التسليم بقانون إتساق الطبيعة، فاعتماداً على ذات قانون اتساق الطبيعة ننقضه ونرده. وإذا اردنا إثباته تجريبياً يلزم الإتكاء عليه، وبالإعتماد على قانون الإتساق نثبت قانون الإتساق. ومن الواضح أنّ نقض قانون الإتساق في الحالة الأُولى يستلزم صحته وعدم نقضه، أما في الصورة الثانية فصحة هذا القانون تتوقف على صحته، أي يستلزم الدور، إلاّ إذا ادعينا أنّ امتناع الدور ليس مقبولاً لأنه فرع من فروع قانون العلية!!!

إذن إذا أنكرنا قانون العلية يلزمنا في المرحلة الأُولى وضع العلوم التجريبية جانباً، وابطال دورها. ومن هنا نقول إنّ العلوم ينبغي أن تتخذ

التأثر وقبول الأثر، ومن هنا فمع اختلاف المستعدين والقابلين تختلف الآثار.

قانون العلية أصلاً موضوعاً.

مضافاً إلى ما تقدم فإنّنا إذا أنكرنا قانون العلية فلا يصح لنا الإيمان بأي قانون علمي، سواء أكان تجريبياً أم غير تجريبي؛ لأنّ كل قانون علمي يمثل نتيجة مجموع مقدمات قياسية أو غير قياسية، ومع حصول هذه المقدمات نحصل على القانون العلمي كثمرةٍ ونتيجةٍ يقينيةٍ لتلك المقدمات. بينا إذا اعتبرنا قانون العلية كاذباً فسوف لا تكون هناك أي علاقة بين مقدمات أي دليل وبين نتيجته. أي سوف لا تكون أي فكرة ثمرة ونتيجةً لأي دليل. وإذا اعتبرنا قانون السنخية بين العلة والمعلول كاذباً فيمكن إنتظار أي نتيجة من أي مقدمة ومن أي إستدلال وقياس، بل يمكن إنتظار أي شيء من أي شيء آخر. مثلاً يمكن أن ننتظر من تناول إنسان للغذاء صيرورة جمادٍ من الجمادات عالماً. وإذا اعتبرنا قانون الحتمية العلي كاذباً فلا يمكن إنتظار وقوع المعلول بشكل يقيني، عند توفر جميع شروط ومقدمات وأجزاء العلة، أي يمكن في هذه الحالة أن يوجد الشيء ويمكن أن لا يوجد. وهذا يعني أنّ وجود جميع المقدمات الذهنية لدليل من الأدلة في الذهن يساوق عدم وجودها في الذهن؛ إذ لو كانت الحتمية العلية كاذبة فليس هناك أي ضرورة بين وجود العلة ووجود المعلول، وليس هناك ضرورة ايضاً بين عدم العلة وعدم المعلول، ومن هنا فوجود العلة وعدم وجودها في هذه الحالة متساويان بالنسبة لوجود وعدم المعلول، إذن فوجود العلة وعدمها سيّان.

إذا كان قانون العلية وما يتفرع منه كاذباً فترتب نتيجة نظرية السيد

وكـلما كررنا هذه الملاحظة في المواد والموارد المختلفة يتضح لنا ويـتأكد بشـكل أكبر اختلاف نسبتي (الفعل والإنفعال) والسمة الخاصة لكل منهما. ومن هنا نحكم بأن كل فعل يتطلب فاعلاً، وبلغة أكثر بساطة نقـول:

جينز على استدلالاته ليس لها أي ضرورة أيضاً، وكأن هذه الإستدلالات ليس لها وجود أصلاً وأبداً.

هـناك مصـدر آخـر لخطأ هؤلاء السادة، وهو أنّهم لم يريدوا أو لم يسـتطيعوا التفرقة بين واقع قانون العلية وبين تطبيقه واستخدامه في داخل ظواهر الذرة. هناك نظرية ترتبط بعالم التجربة الفيزيائية، وهي صحيحة وقد طرحها هؤلاء العلماء ووافق عليها الآخرون، وهي أنّ قانون العلية لا يمكن أن يكون موجهاً للباحثين داخل تفاصيل عمل الذرات. إنّ قانون العلية يمكنه أن يكون هادياً وموجهاً للفيزياء حينما يستطيع الباحث بالإستعانة به أن يتنبأ وفق المعطيات الموجودة بالمستقبل، ومن الواضح أنّ التنبؤات اليقينية تتيسر حيـنما تكـون جميـع المقدمات التي تشكل أرضية المستقبل اليقينية تحت الملاحظـة والإختـبار والحسـاب اليقيـني، أما اذا لم تكن جميع المقدمات محسوبة فسوف ينعدم إمكان التنبؤ. من الثابت أنّ علماء الفيزياء المحدثين لم يسـتطيعوا السـيطرة عـلى الوضع الداخلي للذرات، بحيث يمكنهم حساب التنبؤات اليقينية.

ومن الواضح في هذه الحالة أنّ الأمر يدور بين قصور العلم المعاصر في هذا المجال وعدم قدرته على ضبط كل العوامل المؤثرة في الواقع، واما أن تكـون الحوادث عديمة الترابط السلسلي في الواقع ونفس الأمر، ويكون قانون العلية كاذباً. ومن البديهي عدم وجود أي دليلٍ يثبت أنّ العلم المعاصر

إنَّ كل أثر يتطلب مؤثراً. وإن وجود أي موجودٍ محتـــاج إلى العلة لا يتحقق بدون العلة الفاعلية، وإنْ توفر على سائر العلل الاخرى، نظير العلة المادية وغيرها.

هـــو نهايـــة طريق العلم، وأنَّه ضبط واطّلع على جميع العوامل الدخيلة في الاحـــداث الطـــبيعية. وواقعية قانون العلية لا يلازم إمْكان التنبؤ، بل يتلازم التنـــبؤ مـــع اطـــلاع الباحثين على تلك المقدمات والعلل. إذن فإذا أردنا أن نســـتنتج في ضوء معطيات الفيزياء استنتاجاً منطقياً فلا ينبغي لنا أن نستنتج من عدم إمكان التنبؤ في بعض المواضع عدم واقعية قانون العلية، بل يلزمنا أن نســـتنتج الحـــد التالي: إنَّنا لا نملك اطلاعاً على العوامل اليقينية المؤثرة بسبب عدم وجود هذه العوامل من حيث الأساس أو أنَّ هذه العوامل موجودة لكننا لسنا على اطلاع بها.

إنَّنا إذا أقلعنا عن التفكير الحسي في قانون العلية، وأدركنا هذا القانون إدراكاً سليماً، وعرفنا أنَّ تصور هذا القانون لا يرد الذهن عن طريق الحس (راجـــع المقالة الخامسة)، وأنَّ تصديقنا الذهني (وفق الأدلة التي قدمناها في هـــذه المقالة وفي المقالة الخامسة أيضاً) ليس نتيجة التجربة، يمكننا أن نفهم حينئذ أنَّ قانون العلية شأن من شؤون الواقع المطلق، سواء أكان هذا الواقع مادياً أم غير مادي. ومن هنا فكل عامل يمنح معلوله واقعاً يكون علة ويكون المســـتقبلُ معـــلولاً. وعلى هذا الأساس فاذا افترضنا أنَّ نظرية السيد جينز صحيحة وأنَّ التغييرات والتحولات المختلفة داخل الذرة تقديرٌ وارادةٌ ما فوق الطـــبيعة، فنظريـــته ليست خارج إطار قانون العلية. وعلة عدم قدرتنا على التنبؤ بهذه المقادير تنشأ جراء كون القوانين الخاصة لهذه التقادير ليست فـــي

اشكـــال

إنَّ دائـــرة الملاحظـــات الـــتي أفضـــت إلى الإعـــتقاد بضرورة العلة الفـــاعلية تقع في حدود الموارد التي تمـــارس الطبيعة فعلهـــا فيها عـــن

أيدينا لكي نستطيع ان نتنبأ بها.

لكـــن الحـــق أنَّ الذي يؤمن بتدخل الإرادة وتقدير ما فوق الطبيعة في مـــثل هـــذه الحوادث ليس له معرفة بالعلوم ا الإلهية. من الممكن أن يحسب أولئك الذين ليس لهم معرفة كافية في هذا المجال أنَّنا نستقبل اعترافات باحث شهير نظير «جينز» بتدخل الإرادة ما فوق الطبيعية في بعض حوادث العالم بالقـــبول، ونـــتخذ مـــن هذا الإعتراف مؤيداً للنظريات الإلهية. لكن القارئ المحترم عليه أن يطمئن الآن، وسيسمع تفصيلياً في المقالة الرابعة عشرة أنَّنا نعتـــبر وجـــود مثل هذه التدخلات والتقديرات ما فوق الطبيعية أمراً محالاً وممتـــنعاً، ونرى أنَّ نظريات جينز وغيره في هذا المجال ناشئة عن جهلهم بالعـــلوم الإلهية. نحن لا نسير على نهج أدعياء الفلسفة وغيرهم في نظرياتنا الإلهية، فنبحث عن الاستثناءات لإثبات صانع الكون ومبدأ العالم، ونفسر كل اســـتثناءٍ وخروجٍ عن العادة بإرادة الله، ونتخذه دليلاً على وجوده. أنَّ نظام الوجـــود مـــن وجهة نظرنا الفلسفية نظام متقن وترتبي، وجميع أجزاء هذا الـــنظام مـــترابطة ومتلاحمة وهو قائم بذات وإرادة الباري تعالى. وإنَّ نظام العلية والمعلولية هو عين أجزاء إرادة وتقدير الباري، التي جاءت على هيئة هذا النظام، وهذا النظام المتقن من وجهة نظرٍ فلسفية دقيقة دليل على وجود ذات الـــباري، لا الإســـتثناءات على فرض وجودها. وسوف يتعرف القارئ المحترم في المقالة الرابعة عشرة على نهج استدلالاتنا بشكل كامل.

طريق الفعل والإنفعال، وبتعبير حديث تمارس فعلها عن طريق الفعل ورد الفعـــل، ومن الواضح أنَّ نتيجة الملاحظات لا يمكن تعميمها على غير مواردها.

نعـــم أغلب المتكلمين حينما حاولوا الإستدلال نظير اعتبارهم الطبيعة شـــريك الـــباري وفعـــل الطبيعة لايستند لذات الباري استمروا بالبحث عن الإستثناءات وحسبـــوا أنهم بابطال نظام الموجودات يلـــزمهم إثبات وجـــود الصـــانع. وفـــي حدود بحثنا واطلاعنا نلاحظ أنَّ جميع الفلاسفة الأوربيين (الإلهييـــن والمـــاديين والشُكاك) يسيرون على هذا النهج. ونظرية «اوجست كُـــنت» الشهيرة في تحليل المراحل الثلاث التي مرت بها البشرية في تفسير الحـــوادث، التي تقدم بحثها في المقالة الخامسة، تحكي عن هذا النهج، وهذا الأمر ذاته أثار دهشتي المذهلة.

مـــن المناســـب هنا أن أنقل نصاً لصدر المتألهين في الردّ على الإمام الـــرازي يرتبط بموضوعنا. ففي بحث (السعادة والشقاوة الحسية) من المجلد الـــرابع في الأسفار نقل ونقد بعض أدلة الرازي لإثبات الصانع ومنهجهِ في تفســـير القـــرآن، فقال: «واعجب الأمور.أنَّ هؤلاء القوم متى حاولوا إثبات أصل من أُصول الدين كأثبات قدرة الصانع أو إثبات النبوة والمعاد اضطروا إلى إبطال خاصية الطبائع ونفي الرابطة العقلية بين الأشياء والترتيب الذاتي الوجـــودي والـــنظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله عـــليها ولا تبديل لها فهذه هي عادتهم في إثبات أكثر الأُصول الإعتقادية كما فعله هذا الرجل إمام أهل البحث والكلام».

على كل حـــال نحن نؤمن بنظام متقن للوجود، لا يمكن تخلفه. وهـــذه

مضافاً إلى أنّ لدينا موارد كثيرة، تكون المادة أو موضوع الأثر متوفرة على الأثر باستمرار توفراً ضرورياً دون أن تكون بحاجةٍ إلى علة

النظرية لم نستنتجها في ضوء التجارب اليومية، لكي تتزلزل أُسسها جراء مواجهة إشكاليات عالم التجربة. لقد استفدنا نظرية ترتيب ونظام الموجودات في ضوء البرهان العقلي، وهذا البرهان من نوع (البرهان اللمي)، الذي ينشأ من معرفة علة العلل، لا البرهان الإني، وتفصيل البحث في هذا الموضوع يأتي في المقالة الرابعة عشرة.

لم يميز نص جينز بين قانون العلية العام، وقانون الحتمية، وقانون السنخية. بل طرحها جميعاً على شكل قانونٍ واحد. ورغم تلازم هذه القوانين الثلاثة ــ كما أثبتنا ذلك سابقاً ــ لا يمكن عدها قانوناً واحداً. ويشفع لهذا الباحث وغيره أنّ هؤلاء يعدون هذا القانون قانوناً تجريبياً، وفي عالم التجربة لا يمكن تصور هذه القوانين الثلاثة مجزأة عن بعضها. إنّما يتيسر التمييز والتجزئة بين هذه القوانين وفق النهج الفلسفي النظري.

والغريب أنّ هذا الباحث وجمع كثير آخر من الباحثين ألحّوا على موضوع الإختيار، وحسبوا أنّ الإختيار يتنافى مع العلية، ومن ثم اتخذوا من الإحساس الوجداني للإنسان بالحرية والإختيار دليلاً على نفي قانون العلية. لكن قليلاً من التأمل كافٍ لنتعرف على مفهوم حريتنا واختيارنا، التي هي أمر وجداني، يشهد بها الضمير، فهي بمعنى انه لم يحدد لنا في عالم الطبيعة طريق خاص ومسلك معين، بل فتح أمامنا الطريق لنختار الفعل الذي نريده، أي نحن أحرار إذا اردنا فعلنا وإذا لم نرد لم نفعل: أي أنّ إرادتنا هي التي تعين لنا نهج سلوكنا. ولا يعني الإختيار أنّ إرادتنا حرة بذاتها وبدون علة،

فاعلية. خذ النور مثلاً فهو يتحرك ما يعادل ثلثمائة ألف كيلومتر في الثانية تقريباً، وهذه الحـركة التي هي معلول لموضوعها لا تتطلب فاعلاً موجداً.

ولا يعـني الإختيار أيضاً أنّنا أحرار في أن نريد أو لا نريد، والخلاصة أنّنا احرار بالنسبة إلى الفعل الخارجي لا بالنسبة إلى مقدماته النفسية. وما يشهد به الضمير لا يتعدى هذا الأمر. لقد طرحنا في المقالة الثامنة الأفكار اللازمة حول موضوع الجبر والإختيار. وخصوصاً أوضحنا لأول مرة فكرتنا بشأن حـرية الارادة ونفي الحتمية العلية، وبينا بطلان ما تشبث به هؤلاء الباحثون والمتكـلمون المسـلمون لإثبات حرية واختيار الإنسان في أفعاله. تتلخص نظريتنا بصدد قانون العلية في ما يلي:

أ ـ إنّ قانون العلية وجميع القوانين المتفرعة منه قوانين واقعية ونفس أمرية ومستقلة عن الذهن وإدراكاتنا.

ب ـ أدراكنا الذهني التصوري للعلية والمعلولية لا ينشأ من الاحساس الخـارجي، بل ينشأ من قراءةٍ داخلية لجوهر النفس والحالات النفسية، وفق التفصيل الذي تقدم في المقالة الخامسة.

جـ ـ إدراكنا الذهني التصديقي لقانون العلية والمعلولية (مناط الحاجة إلى العـلة) وما يتفرع منه ناشئ من حكم العقل ومستقل عن التجربة. وفق التفصيل الذي تقدم في هذه المقالة.

د ـ قـانون العـلية مـن شـؤون الواقع المطلق، ولا يختص بالمادة والعلاقات المادية.

هـ ـ قانون العلية وما يتفرع منه قوانين فلسفية، ودراستها خارجة عن إطار العلوم الجزئية.

وبلغة أكثر وضوحاً نقول: إنَّ الحركة تتطلب متحركاً لا محركاً. والأمر كذلك في أصل المادة، فقد ثبت أنّ لها حركة دائمية، وأنَّها في حالة تفاعل داخلي مستمر بواسطة هذه الحركة، دون أن يكون لدينا دليل على ثبوت الفاعل المحرك، الذي يوجد هذه الحركة، بل وجود المادة القابلة، والتي هي المتحرك، كافية في هذا المجال[٤].

و ــ قانون العلية وما يتفرع منه يلزم اتخاذه أصلاً موضوعاً في العلوم الجزئية، وهذه العلوم لا يمكنها الإستغناء تماماً عن هذه القوانين.

ز ــ العلم بالعلة التامة يفضي إلى العلم بالمعلول، ومن هنا يمكن الإذعان بوجود المعلول من خلال وجود العلة.

ح ــ حوادث العالم ضرورية ضرورة وقتية، أي أنَّ كل حادثة مهيئة للوقوع في لحظة معينة فقط ولا غير.

ط ــ الظروف والأحوال الزمانية ليست علة تامة للأحوال اللاحقة، بل تهيئ أرضية الأحوال اللاحقة، والمعرفة الكاملة بهذه الظروف (وفق أدلة ستأتي) تفضي إلى التنبؤ اليقيني.

ك ــ لا معنى للتقدير والإرادة ما فوق الطبيعية في عرض العلل الطبيعية (لا في طولها).

ل ــ الإنسان حر ومختار في أفعاله، وهذه الحرية والإختيار لا يتنافيان مع العلية.

٤ ــ تقسيم العلل إلى أربعة أقسام (فاعلية، غائية، مادية، صورية) تقسيم ارسطي. إذا فرضنا أنَّ الفاعل إنساناً، وأخذنا بنظر الإعتبار مجموعة الأعمال التي يمارسها الإنسان في المادة الخارجية (لا الأفعال النفسية نظير

بـــل ذهب علماء المادة الى أنَّ النشوء الأولي للكون معلول للتصادم التـــلقائي لمجموعـــة الذرات، السابحة في الفضاء. وبتصادمها مع بعضها حفظت وجودها وتكونت كرات مختلفة التركيبات والســمات والآثار، ولـــم

التصـــور والتصـــديق والشوق والإرادة وغيرها) فسوف يكون هذا التقسيم الارسطي واضحاً جداً، فالتصرفات التي يمارسها الإنسان في المادة الخارجية تقـــوم عـــلى أربعـــة أركـــان: فاعل، غاية، مادة، صورة. والفاعل هو ذات الإنسان، الذي هو العلة التي تمنح الفعل الوجود.

أمـــا الغاية أو العلة الغائية فهي الشيء الذي يتوخاه ويستهدفه الإنسان من الفعل، وتُعد الغاية علة من زاوية كونها متمماً ومكملاً للعلة الفاعلية؛ لأنَّ تصور الغاية يحفز إرادة الإنسان، وينقل الإنسان من درجة الفاعل بالقوة إلى درجـــة الفـــاعل بالفعل؛ إذن فالعلة الغائية تندرج تحت العلة الفاعلية، والعلة الفاعـــلية تـــندرج تحـــت العلة الغائية. أما الصورة فهي الحالة والفعلية التي يعطيها الإنسان للمادة الخارجية، وهي المعلول الواقعي للعلة الفاعلية. والمادة عـــبارة عـــن الشـــيء الذي يقبل الصورة ويلبس رداء الفعلية. إنَّ هذه العلل الأربـــع جـــاءت مجـــتمعة فـــي مثال المتن (القميص). يطلق على المـــادة والصورة مصطلح العلة ــ كما جاء في المتن ــ لأنَّ حقيقة كل شيء مادي فـــي الخـــارج مؤلفة من مجموع المادة والصورة، وهذا المجموع يحتاج في تحققـــه إلى هذين العنصرين، وقد قلنا سابقاً أنَّ هناك استخداماً لمفهوم العلية بمعناها الأعم، فتطلق على الشيئين اللذين يكون أحدهما بحاجة في واقعه إلى الآخـــر، ومـــن هنا فكل من المادة والصورة علة لمجموع المركب، فيطلق عليهما العلة المادية والعلة الصورية. ويعود السبب إلى إطلاق مصطلح العلة

تكـــن هـــناك علةً سوى المادة حين حصول هذه الصور. وأما الموارد التي توفـــرت عـــلى العلـــتين المادية والفاعلية (موارد الفعل ورد الفعل، فالأمر بحســـب الحقيقـــة يرجع إلى أنَّ كلاً من الفاعل والمنفعل ذو أثر، نظير الأُم والأب فكل منهما مادية، رغم الفرق بينهما في أنَّ كـــلاً منهما طـــرف في

على الغـــايةِ إلى ما قلناه من أنَّ العلة الغائية تتم وتكمل العلة الفاعلية. أمـــا اذا لم نتوسع في مفهوم العلية، ونحصر مفهوم العلة بمعطي الوجود والواقع فســـوف يكون الشيء الذي يستحق مصطلح العلية هو الفاعل فقط، ومعلول هذه العلة سوف يكون ايضاً الشيء الذي سميناه الصورة.

أشـــرنا إلى أنَّـــنا إذا افترضنا أنَّ الفاعل (الإنسان)، وأنَّ الفعل ينصب عـــلى تحويـــر المادة الخارجية، فإنَّ تصور وتصديق العلل الأربع يكون في غاية الوضوح ولا يمكن إعتبار أي واحدة من العلل الأربع عين الأُخرى. اما إذا غيرنا الفرض واعتبرنا الفاعل شيئاً لا يشبه الإنسان، بل اعتبرنا الطبيعة الجـــامدة هي الفاعل، فسوف يكون وجود العلة الغائية موضع ش ، (وسيأتي تفصـــيل هـــذا البحث)، وكذلك إذا فرضنا أنَّ الفعل ليس نظير تحوير المادة والتصـــرف فيها، بل فرضنا أنَّ الفعل هو ذات المادة، أو انصب حديثنا على الإبداع الكوني، فسوف لا يكون لوجود العلة المادية مفهوم ومعنى.

مـــن هنا تطرح إشكالية أساسية وهي: حينما يكون الفعل قائماً بالمادة، وبتعـــبيرٍ آخـــر تصـــرفاً وتحويراً في المادة، فهل هناك ضرورة من حيث الأســـاس لـــتكون العلة الفاعلية مغايرة للعلة المادية؟ وعلى هذا الأساس هل هـــناك ضـــرورة لوجـــود فـــاعل مادي مغاير لذات المادة، يقوم بالتغيرات والتحولات التي تقع داخل المادة على الـــدوام، أم ليس هناك ضرورة لهـــذا

عمــلية التجاذب (جاذب ومنجذب). ويمكن القول أيضاً إنّ انقسام العلة إلى عــلة فاعــلية وعلة مادية في هذه الموارد حصل بمجرد الصدفة والإتفاق، نظير التوارث وقابلية البقاء فقد تم حصولها تلقائياً.

الــتمييز، بــل العــلة الفاعلية عين العلة المادية؟ ثم حينما نقول ليس هناك ضــرورة للتميز بين العلتين، فالأمر يدور بين مفهومين، فأما أن تكون العلة المادية وحدها كافية ولا حاجة للعلة الفاعلية، وأما أن يكون الشيء الذي هو علة مادية عين العلة الفاعلية.

تكمــن فــي هذه النقطة من البحث إحدى المسائل الحساسة في الجدل الإلهي المادي. ونحن نعرف أنّ منطلق نظرية أرسطو في الإلهيات تكمن في هــذه الــنقطة أيضــاً. لقد قام أرسطو بإثبات المحرك الأول بواسطة ثلاث مقدمات:

الأولى: إمتناع أن يكون المتحرك عين المحرك، وبعبارة أُخرى إمتناع أن تكون العلة الفاعلية عين العلة القابلة.

الــثانية: ضرورة وجود المحرك باستمرار في معية المتحرك، أي ما دامــت الحركة قائمة يجب أن يبقى عامل الحركة باقياً، وإذا زال هذا العامل تزول الحركة بزواله.

الثالثة: إذا كان المحرك بدوره متحركاً فسوف يحتاج إلى محرك آخر، وهــذا المحرك الآخر لا يمكن أن يكون عين المتحرك الأول، ولا يمكن أن يســتمر إلى مالانهايــة. إذن فسلسلة المحركات يجب أن تنتهي بمحرك غير متحرك، وهو عبارة عن الموجود المجرد ما وراء الطبيعة.

المقدمة الأرسطية الأُولى هي ذات الموضوع الذي نحن فيه، والمقدمة

الجـــواب

نقف مرة موقف أولئك الذين يذهبون إلى أنّ العلة والمعلول ترتبط بتداعـــي المعـــاني، وليست العلية سوى العادة والألفة الذهنية. فنكتفي بالتسمية في مـــورد العلة والمعلول، دون إثبات علاقة حقيقية، بل كلما وجدنا تتابعاً بين موجودين[٥] نسمي السابق علة واللاحق معلولاً. وفي هذه الحالة نكون من

الـــثانية هي الفكرة التي ناجزها غاليلو ونيوتن، وتناولناها بالبحث والنقد في المقالـــة الثامـــنة. والمقدمة الثالثة تقوم على أساس إستحالة الدور والتسلسل. وحينما يعترض المعترض على أي من هذه المقدمات، كما لو لم يرَ ضرورة كـــون المحـــرك غيـــر مـــتحرك، أو لم ير ضرورة بقاء المحرك في معية المـــتحرك، أو لا يرى استحالة الدور والتسلسل، أو يذهب إلى أنّ ما اعتبره أرســـطو دوراً وتسلســـلاً ليس مصداقاً للدور والتسلسل، حينئذٍ سوف يكون برهان أرسطو لإثبات المحرك الأول معيباً وناقصاً، وسنتناول بالبحث والنقد هـــذا الموضـــوع في المقالة الرابعة عشرة حينما نطرح براهين الفلاسفة في إثـــبات الصانع. وعلى كل حال فموضوع وحدة المحرك والمتحرك من أهم المســـائل الفلسفية، ولا مانع من وجهة نظر الماديين أن يكون المتحرك عين المحـــرك، لكـــنه مستحيل من وجهة نظرنا. وقد أشار في المتن إلى الأفكار الضـــرورية فـــي هذا الموضوع، وحيث إنّ الدراسة الكاملة لهذا الموضوع تـــتوقف على معرفة كاملة للمادة وللحركة، نوكل بحثه إلى المقالة العاشرة، ونكتفي بهذا العرض الموجز تبعاً المتن.

٥ ـــ إنّ الشـــرط الأولـــي للقناعة والتصديق السليم بالقانون والقضية العلمية هو التصور السليم لذلك القانون وتلك القضية. وبعد أن نتوفر علـــى

منكري قانون العلية في الواقع، ولا نعطي لهذا القانون قيمة أكبر من التسمية، وحينئذٍ سنشطب على جميع أفكارنا وعلومنا، ونحكم عليها بالبطلان.

ونقف مرة أخرى موقف المؤمن بالعلاقة الحقيقية بين العلة والمعلول، أي نقرر وجود علاقة الحاجة الوجودية. وعندئذٍ ففي المواضع التي يكون فيها الفاعل منفصلاً عن المادة نلاحظ أنّ علاقة المعلول بالمادة

تصور سليم يحق لنا أن نرد مقام النقض أو الإثبات. وهذا الشرط شرط عام في جميع القضايا النظرية ولا يختص بالفلسفة. وكثيراً ما نجد بعض الأفراد يدافعون عن نظريةٍ أو يهاجمونها، ثم يتضح بعد التحليل أنّ هؤلاء المدافعين أو المهاجمين لا يمتلكون تصوراً سليماً عن الموضوع. ولا نعني بهذا التفكير إختلاف الإصطلاح، إذا كان الإصطلاح محدداً وواضحاً، إنما ينصب اعتراضنا على أولئك الذين لا يملكون تصوراً واضحاً عن المفهوم الذي يتبنونه، فيقعون في خبط عشواء من خلال النفي والإثبات حول هذا المفهوم. وعلى هذا الأساس أصر المناطقة منذ سالف الأزمنة على ضرورة تعريف وتحديد الموضوعات.

إنّ مسألة العلية ابتليت بهذا المصير المشؤوم، ونجد في أحيان كثيرة مدافعين أو مناجزين للعلية لا يمتلكون تصوراً ومفهوماً واضحاً عن المسألة. ومن هنا نلاحظ أنّ بعض أدعياء الفلسفة وقعوا في تهافتٍ عند تعريف مفهوم العلية، وتذبذبوا بين مفهوم التعاقب والتقارن وبين واقعية العلية. إنّ علاقة العلية يمكن تعريفها بأحد تعريفين:

١ ـ العلية ليست سوى تعاقب حادثتين. فجراء مشاهداتنا التجريبية نرى وقوع حادثةٍ عقب الأخرى باستمرار، فننتزع من هذا التعاقب مفهوم

مستقلة عن علاقته بالفاعل، وسوف نفهم أنَّ علاقة المعلول بالمادة هي علاقة التلقي والتأثر، ونصل أيضاً إلى أنَّ التلقي والتأثر لا يتلائم مع الوجود السابق للأثر. فلا يمكن أن نتصور أنَّ الماء الذي درجة حرارته عشرة سوف يقبل مرة أُخرى هذه الدرجة، والإنسان يصير إنساناً، والمادة التي تلبست صورة التفاح فعلاً سوف تتلقى صورة التفاحة مع وجودها. ومن ثم نفهم أنَّ متلقي الأثر يجب أن يكون فاقداً لهذا الأثر من قبل، وبلغة

العلية. ومن ثم فالعلية ليست سوى التعاقب، وحينما نقول إنَّ أ علة لـ ب فنعني أنَّ «ب» أعقب «أ» باطراد. والذهن يحكم بتعميم هذا التعاقب على أساس قانون تداعي المعاني، فاقتران التعاقب المطرد بين حادثتين يخلق في الذهن عادة استدعاء تصور إحداهما عند مشاهدة الأُخرى. اذن فما هو في عالم الواقع لا يتعدى التعاقب المطرد بين الحادثتين المشهودتين حسياً، وحكمنا الكلي بأنَّ «ب» تعقب «أ» باستمرار ينشأ من الإقتران الذهني بين تصور الحادثتين، جراء تكرار التعاقب باطراد. وهذا هو مذهب الحسيين في تعريف العلية.

ونستطيع أن نضع رداً على هذا المذهب في النقاط التالية:

أولاً: إنَّ تصورنا للعلية يختلف عن مفهوم التعاقب، ولهذا التصور منشأ سليم، راجع المقالة الخامسة.

ثانياً: إنَّ الذهن يحكم بالضرورة في موارد العلية بعدم وجود المعلول عند عدم وجود العلة حكماً يقينياً. وإذا كانت العلية مجرد تعاقب حادثتين فلا معنى لحكم الذهن بزوال إحداهما عند زوال الأُخرى.

ثالثاً: نحكم في بعض المواضع بالعلية بين الحادثتين المقترنتين زمانياً

الفلسفة «حيثية القبول هي حيثية الفقدان». ونثبت نظير هذه الفكرة في مورد علاقة الفاعل بالمعلول، فالفاعل المعطي للاثر يجب أن يكون متوفراً على الأثر من قبل، وبلغة الفلسفة «حيثية الفاعلية هي حيثية الوجدان». وفي ضوء هذا البيان نستنتج بوضوح النتيجة التالية: لا يمكن إطلاقاً أن يكون المتلقي والقابل عين الفاعل للأثر.

(وليس بينهما تعاقب)، مثلاً حينما نحرك العصا التي نمسكها بأيدينا، فنحن نقر بأن حركة اليد علة لحركة العصا. والحركتان متزامنتان، إذن فالعلية تختلف عن التعاقب.

رابعاً: ندرك في بعض المواضع التعاقب الدائمي بين الحادثتين، ولا نحكم بالعلية، نظير تعاقب الليل والنهار.

خامساً: إنّ اساس نظرية الحسيين في اعتبار تداعي المعاني أساساً للتصديق والحكم خاطئ، وقد أكد علماء النفس خطأ هذا الأساس، وقد أوضحنا وجهة نظرنا في هذا المجال، عبر هوامش المقالة الخامسة.

٢ـ العلية والمعلولية عبارة عن رابطةٍ واقعيةٍ بين واقعتين، ترتهن إحداهما بالأخرى، ومع زوال واقع العلة يستحيل وجود المعلول. وهذه النظرية هي النظرية التي يتبناها الفلاسفة المتبحرين في الفلسفة، وقد كررنا تعريف علاقة العلية على هذا الأساس، وقامت تحليلاتنا في مجال إيضاح علاقة المعلول بالعلة على أساس هذا النهج وهذا التصور عن العلية والمعلولية.

إنّ هذا النهج في تصور العلية نهج واقعي. ولإثبات واقعية هذا النهج يمكننا ـ في الحد الأدنى ـ أن نقول: إنّ الموجودات التي لم تكن في زمانٍ

إستناداً إلى النتيجة المتقدمة نقول: حينما نجد موضوعاً مستقبلاً، تلقى الأثر بنفسه وتوفرَ عليه، فإما أن يكون وجوده مؤلفاً من قابل وفاعل، فيستقبل بأحدهما ويعطي بالآخر. واما (إذا كان بسيطاً) فسوف يكون قابلاً فقط وفاعل الأثر مستقل عنه.

وبأخذ البيان المتقدم بنظر الإعتبار في مورد حركة النور السريعة، وفي مورد ذرات العالم ذات الحركة الدائمة فإما أن تكون ذات صورة وفعلية تمنحها الحركة، وهي ذاتها قابلة للحركة فمن المحتم عندئذٍ أن يكون

ما ثم وجدت في زمان لاحق ترتهن واقعيتها بشكل يقيني بواقع آخر، والصدفة مستحيلة وممتنعة.

تطرح هنا شبهة مفادها: من الممكن أن نكذب نهج إدراكنا الذهني للعلية، وندَّعي أنَّ ليس هناك أي واقعة تستند إلى واقعة أُخرى. وفي نفس الوقت لا ندعي بأنَّ وجود الحوادث في زمان بعد أن لم تكن موجودة في زمان سابق يحصل صدفة. وذلك لأننا حينما نقرر تطابق وجود الحوادث بلا علة مع الصدفة فإننا نحسب الحوادث المستقبلية معدوماً مطلقاً،

والحالة انه ــ وفق بعض الفرضيات ــ لا الماضي معدوم ولا المستقبل. فكل من الماضي والمستقبل مجهول لدينا، لأنَّنا تجاوزنا الماضي، ولم نصل إلى المستقبل بعد. وعلى هذا الأساس فجميع الحوادث موجودة أزلاً وأبداً، ولا تعدم إطلاقاً، بحيث يكون وجودها محتاجاً إلى العلة، وإذا فرضنا هذه الموجودات بلا علة فسوف تكون متطابقة مع الصدفة.

تقدم جزء من الجواب المتعلق بهذه الشبهة في الهوامش السابقة، والجزء الآخر يتوقف على بعض الافكار التي ستأتي في المقالة العاشرة.

وجودها مؤلفاً من فاعلٍ وقابل. وإما أن تكون متحركة فقط، وليس لديها أي صورة وفعلية، سوى أنّها تقبل الصور اللاحقة، فمن المحتم عندئذٍ أن يكون هناك فاعل وراء المادة، تستقبل منه الحركة، ومن هنا يثبت الفلاسفة الإلهيون وجود فاعل وراء المادة. وبغض النظر عما تقدم فإنّ المادة الرتيبة ذات حركات متنوعة، ومن المحتم أن يكون لكل حركة منها علة خارج المادة؛ إذن على كل حال فلا مفرّ من إثبات علة فاعلية لكل معلول.

وأما ما جاء في نهاية الإشكال من أن العلة الفاعلية هي في الواقع علة مادية فهو خطأ أيضاً، ويتضح الجواب عليه من خلال البيان المتقدم أيضاً.

وأما ما طرح في الإشكال من إمكانية ظهور العلة الفاعلية في بعض الموارد، بمجرد الصدفة والإتفاق، فهو كلام متناقض؛ إذ سوف يكون مفهومه أنّ العلة التي لها علاقة وجودية وواقعية بالمعلول لها واقع بمجرد الإتفاق وبلا علاقة وجودية.

العلة المادية

الإيضاح الذي تقدم بصدد العلة الفاعلية كافٍ بالفعل للتعريف بالعلة المادية. ولمزيد من الإيضاح ينبغي تلمس تفاصيل المقالة العاشرة. ولكن لا ينبغي هنا إغفال الملاحظتين التاليتين:

أ ـ ميزنا في بحوثنا بين المادة والعلة المادية، والفارق بينهما في أنّ المركب من المادة والصورة يتألف من جزءٍ مادي هو المادة بالنسبة إلى جزئه الآخر (الصوري)، المادة التي تقبل الصورة، وهذان الجزءان (المادة والصورة) بالنسبة إلى المركب علة مادية؛ حيث يحتاج إليهما

المــركب فــي وجــوده، لكــن الصورة ليست بحاجة إلى المادة في الحالة الأولية، بل المادة لا يمكن أن تتوفر على الوجود بدون الصورة.

ب ــ نســتمر فــي حوارنــا الفلسفي، منطلقين من التسليم بالقاعدة المسلَّمة في العلوم المادية (الأجسام مركبة من ذرات صغيرة جداً هي مادة الأجسام)، وبحكم أنَّ العلوم المادية تثبت لهذه المادة العامة نشاطات متعددة فإنَّــنا مضــطرون أيضاً على أساس قانون العلية العام ــ كما قلنا في العلة الفاعلية ــ إلى إثبات مادة أكثر بساطةً[٦] من هذه المادة المفترضة، ونطلق عليها مصطلح مادة المواد، أو الهيولى.

---

٦ ــ إتضح في ضوء ما تقدم أنَّ المادة في الإصطلاح الفلسفي تطلق على الشيء، الذي لبس رداء الفعلية والصورة. وتطلق في المصطلح العرفي عــلى معــنىً مشــابه للمصطلح الفلسفي. فالإنسان عادة حينما يشاهد شيئاً مصنوعاً أو طبيعياً، ذا فائدةٍ وامتياز معين، يتساءل ما هي المادة التي صنع أو يتكون منها هذا الشيء؟ أي من أي شيء صنع هذا الأمر المفيد، ومن ثم جــاء عــلى هذه الصورة الماثلة امامنا؟ فيتساءل الإنسان مثلاً ما هي مادة الطعــام أو الأسنان أو العظام؟ أو يتساءل عن المادة التي يصنع منها الورق والبلاســتيك والنايلون وغيرها، والمقصود في جميع هذه الأسئلة هو تحديد الشيء أو الأشياء التي جاءت على صورة عظام أو ورق في ظل شروط معينة.

يقتــنع الإنسان عادة بالإجابة العرفية على هذه الأسئلة بذكر الأجزاء، الــتي يــتألف مــنها الجسم موضع السؤال. فيقول مثلاً إنَّ الملح يتألف من عنصــرين احدهما الكلور والآخر الصوديوم. ويقتنع السائل بهذا المقدار من الجــواب أيضاً. ولكن مــن الممكن أن تكــون الأشياء، التي تقــع مــوضع

العلة الصورية

العــلة الصورية في الواقع عين فعلية الشيء، التي يُستل بواسطتها اســمه الــنوعي نظيــر الإنسان، الخروف، العصفور، شجرة الصفصاف، الأوكسجين، النيتروجين و...

إستفهامنا، والتي فرضناها مادية، مركبة هي بدورها من مادة وصورة أي أن تكــون المادة مركبة من مجموعة مواد أكثر بساطة، وهي مؤلفة ــ أي هذه المــواد ــ من مادة وصورة، ومن الممكن أيضاً أن تكون هذه المواد بدورها مركبة من مواد أكثر بساطة منها؛ وحيث لا يمكن أن يمضي هذا الفرق إلى مــا لا نهايــة، فلابد إذن أن ينتهي إلى شيء لم يركب من إجتماع مجموعة مــواد، وهذا الشيء يسمى في الإصطلاح الفلسفي (لا العلم) عنصراً. ولكن هــل العنصر بسيط أم مركب؟ فاذا كان بسيطاً يلزم أن تكون جميع العناصر عــلى نســق واحد، وذات خصوصية واحدة، مع أن الأمر ليس كذلك؛ إذن يتضـــح أنَّ كل عنصرٍ أيضاً مركب من مادة مشتركة وصورة خاصة، حيث تكــون الصــورة هــي منشأ إختلاف أثره عن سائر العناصر. وهذه المادة المشتركة إما أن تكون ذاتها المادة الحقيقية وإما أن تكون مركبة من مجموعة المــادة والصــورة، ومن ثم تنتهي إلى المادة الحقيقية. والمادة الحقيقية هي الشــيء الذي يكون مادة محضة، أي الشيء الذي تكون فعليته وواقعيته أمراً لا يــتعدى سوى المادة، وليس له صورة. أما سائر مراتب المادة فهي ليست مــادة حقيقيــة، بل مادة نسبية، أي أنَّها مادة بالنسبة إلى الأُمور التي تألفت منها، أما هي فمجموعة من المادة والصورة.

إنَّ المسألة التي أشغلت الفكر البشري منذ بداية تــاريخ الفلسفة هــي

والفرق بين الصورة والعلة الصورية هو نظير الفرق بين المادة والعلة المادية، كما تقدم إيضاحه.

ولا يخفى أنَّ اختلاف الأشياء وتنوع سماتها وآثارها يرتهن باختلاف صورها؛ وحيث إنَّنا تناولنا البحث في أطراف هذا الموضوع في المقالة الخامسة نعزف عن التكرار هنا.

قضية المادة الأُولى، وما هي مادة المواد لهذا العالم؟ أي ما هو الشيء الذي لعب كل هذه الأدوار ولبس كل هذه الصور والفعليات؟ إنَّ هذا الإستفهام استفهام عن العلة المادية للعالم، كما أنَّ السؤال عن وجود واجب الوجود وصانع الكل سؤال عن العلة الفاعلية للعالم. إنَّ الفقرة المتقدمة التي تناولت بالبحث تطابق العلة الفاعلية والعلة المادية ووحدتهما ترتبط بهذا الموضوع؛ لأنَّ الغاية الفلسفية من طرح هذه المسألة هي التحقق من أنَّ الشيء الذي لعب كل هذه الأدوار، ولبس كل هذه الصور والفعليات هو عينه معطي هذه الصور والفعاليات والأدوار، أم أنَّ معطي هذه الصور والأدوار أمر آخر غير المتلبس بها؟

على كل حال أنَّ التحقيق والبحث حول مادة المواد، أي ماهية المادة الأساسية للعالم من أقدم بحوث الفلسفة، وقد طرحت نظريات مختلفة بشأنها. فمنذ العصر اليوناني (قبل سقراط) حتى عصرنا الحاضر طرحت نظريات متنوعة، والكثير منها لا تستحق الإهتمام. وسوف نتناول في المقالة العاشرة تاريخ تطور موضوع البحث في هذه المسألة، وسوف نشير إلى النظريات التي طرحت قبل سقراط، وسنلاحظ أنَّ النظرية الوحيدة التي لفتت أنظار الفلاسفة المتأخرين هي نظرية ديمقريطس، هذه النظرية التي تعتبر أنَّ المادة

العلـــة الغائيـــة

قلـــنا إنَّ لدينا غاية وهدفاً في أفعالنا الإختيارية، التي نمارسها بالفكر والروية؛ بغية إشباع حاجاتنا الوجودية، فنتكامل ونرفع نقصنا. نأكل لكي نحلَّ الشبع محل الجوع، وننام لكي نرتاح، ونمشي لكي نصل إلى المقصود و...

الأساســية لــلعالم هـــي ذرات صغيرة وغير محسوسة وغير قابلة للتجزئة والتحليل».

إنَّ نظرية ديمقريطس تشتمل على قسمين، قسم فلسفي وآخر فيزيائي، أمـــا القسم الفيزيائي من نظرية ديمقريطس فيقرر أنَّ ما يبدو لنا من إتصال في الأجسام لا واقع له، بل هو مجموعة من الأجسام الصغيرة، التي لا ترى بـــالعين المجـــردة. أمـــا الجانب الفلسفي من نظرية ديمقريطس فيقرر: إنَّ الأجســـام الصـــغيرة، بحكم عدم قابليتها على التجزئة والتحليل، فهي ليست مجموعة من المادة القابلة والصورة الجسمية الإمتدادية، بل هي ذاتها المادة، والذرات هي مادة مواد العالم.

إعـــترض الحكمـــاء منذ أمدٍ بعيد على نظرية ديمقريطس، خصوصاً الجـــانب الفلسفي منها، حيث رفضوه. وبحكم رفضهم للجانب الفلسفي أغفلوا الجانب العلمي منها؛ واستمر الحال حتى القرن التاسع عشر، فوجدت نظرية ديمقـــريطس ســـنداً في الإكتشافات الحديثة، إذ اتضح أنَّ الأجســـام الحسية ليســـت وحـــدة متصـــلة، بل هي مجموعة من الذرات الصغيرة ذات الأبعاد الهندســـية، الـــتي يتألف منها الجسم. أفضى إحياء الجانب العلمي من نظرية ديمقـــريطس إلـــــى ظهـــور أنصـــار محدثين لنظريته الفلسفية، ومـــن ثم طرحت فرضيته بأنَّ ذرات ديمقريطس التي لا تقبل الانقسام هي مادة مـــواد

ولكن هل(٧) تتوفر جميع أفعالنا الإختيارية على هذه السمة، رغم أنّنا نمـــارس كـــثيراً من الأفعال الإختيارية عشوائياً، ولا نجد هدفاً وغاية لهذه الأفعـــال، نظير الالعاب وحركات الأطفال، ونظير الحركات العبثية بالـــرأس

العـــالم. واطـــلق (ماكســـول) على ذرات ديمقريطس بأنّها الحجرات الأُولى لعمـــارة الكون. لكن الأمر لم يدم طويلاً حتى اتضح أنّ تلك الذرات بدورها تـــتألف من ذرات أصغر، والسؤال لا يزال حائراً: ما هي مادة مواد العالم؟ ولا يـــزال الإعـــتقاد لـــدى بعض الباحثين قائماً في أنّ الفلسفة وحدها كفيلة بتحديد مادة مواد العالم، وأنّ هذه المهمة خارجة عن اطار العلم، وَيَدّعون أنّ الجزيئات الذرية ليست مادة المواد والمادة الأُولى، بل مادة المواد أمر آخر.

ومـــن بيـــن النظريات المطروحة بشأن مادة المواد نظرية المتكلمين، وهي بدورها قد لفتت الأنظار إليها. لقد حسب المتكلمون أنّ الجسم يتألف من جواهر فَرِدة وأجزاءٍ حقيقية لا تتجزأ. وذهبوا إلى أنّ الأجزاء الأولية للجسم تمـــثل نـــواةً جوهـــرية، ليـــس لها أبعاد، والذهن ذاته لا يمكنه أن يفترض إنقسامها، وهي في ذات الوقت تشغل حيزاً من المكان. وتفصيل هذه النظرية يأتي في المقالة العاشرة.

٧ـــ أشرنا إلى أنّ موضوع تقسيم العلة إلى العلل الأربع تقسيم طرحه أرســـطو لأول مرة، وقلنا إنّ الفاعل إذا كان إنساناً أو شبيهاً بالإنسان، وكان الفعـــل من لون التصرف في المادة الخارجية يصبح التصديق بالعلل الأربع وارداً. وتطـــرح هـــنا ثلاثـــة أسئلة بالنسبة الى العلة الغائية، أحدها يرتبط بالانســـان ذاتـــه، والآخر يرجع إلى الطبيعة الجامدة، والثالث يعود إلى مبدأ الكل وصانع الكل. اما السؤال الأول فهو أنّ الإنسان يمارس إرادياً كثيراً من

والوجـــه واليد، التي نمارسها عادة، ونظير الأنفاس التي نستنشقها بدون فكـــر وأمثالها؟ وهل هناك غاية في مورد الأفعال غير الإختيارية، التي تقع في عالم الوجود وتحصل في جوهر الطبيعة، بدون أدنى درجات الإحساس؟ وهـــل لإلـــه العـــالم غاية في خلق العالم؟ الإجابة على هذه الأسئلة الثلاث بالإيجاب، واليك إيضاح ذلك:

(١)

يمكن أن نضع اليد على الغاية والهدف في مورد الأفعال العبثية، من خـــلال قـــليل مـــن التأمل؛ إذ ليست هناك ضرورة لأن تكون كل غايةٍ غايةً اجتماعية، يحددها عقلاء المجتمع بفكر وروية تفصيلية. فالطفل بحكم طاقته الفائضـــة يتطـــلب حـــركة كثيرة، ويلتذ بهذه الحركة، وهذه بنفسها غاية. والأمـــر كذلـــك بالنســـبة إلى عاداتـــنا، التي نلتذ بممارستها بحكم رسوخ صـــورتها في خيالنا، وهذه بنفسها غاية. والأمر كذلك في أمثال الإستنشاق ورمشة العين، حيث نجد فيها راحة طبيعية، وهذه بنفسها غاية. علـــى أنَّ

الأعمـــال العبـــثية، التي لا غاية من ورائها، نظير اللعب باللحية والأصابع، حيث لا فائدة ولا غاية لهذه الأفعال، إذن فكيف يمكن أن تكون جميع الأفعال الإراديـــة الإنسانية مستهدفةً لغاية؟ أما السؤال الثاني فكيف يمكن أن نتصور العـــلة الغائية في الطبيعة الميتة، أي التي لا إحساس ولا إدراك لها، كما هو الحـــال فـــي الجمـــادات والنباتات؟ والسؤال الثالث فيما يتعلق بالمبدأ الأول وصـــانع الكـــون فإنَّ أفعاله ليست من نوع التصرف في المادة، بل جميع ما ســـواه مـــن مـــادة وغير مادة هي فعله، وتسير وفق نظام محفوظٍ ومنسجم وهادف؟ وقد أجاب المتن على هذه الأسئلة الثلاثة بشكل تفصيلي.

الأفعــال الإخــتيارية تستلزم إحساساً وارادة فقط، ولا تتطلب فكراً تفصيلياً، كمــا هــو الحال حينما نتكلم، حيث نتكلم باختيارنا دون أن نفكر في ترتيب الحروف في جملنا. إذن فكل الأفعال الإختيارية ذات غاية.

(٢)

كــل غاية(٨) نتوخاها من أفعالنا الإختيارية هــي شــيء نتطلبه بغية

٨ ـــ يرتــبط هذا الموضوع بالسؤال الثاني، الذي طرحه المتن سابقاً، وهو: (أنَّ جميع هذه الأفعال اللامتناهية، التي تقع في عالم الوجود، وتحصل فــي فــلك الطبيعة، والتي لا نعثر على أدنى إحساس فيها، هل تستهدف هذه الأفعــال غايــة؟) يصطلح على موضوع هذا السؤال قانون الغائية أو العلة الغائيــة، والســؤال في الواقع محاولة لكي يتعرف الإنسان على أنَّ الطبيعة الجــامدة تــتابع في أفعالها هدفاً باستمرار، على غرار أفعاله هو أم لا؟ إنَّ الجــواب عــلى هذا الإستفهام ليس يسيراً؛ إذ يصعب على الإنسان أن يفسر فعاليــات الطــبيعة الجامدة، على أساس الوصول إلى هدف والحصول على غاية، هذا من زاوية، ومن زاوية أُخرى يلاحظ الإنسان إنسجاماً واتساقاً بين أجــزاء الطــبيعة، ويــرى أنَّ فعاليات الطبيعة تسير على الدوام، وفق نظام وانسجام، ونتيجة هذا الإتساق أهداف خاصة على الدوام، ولا يستطيع الإنسان القناعة بأنَّ هذا الإنسجام والإتساق يتم دون هدف للطبيعة.

مضافاً إلى أنَّ الإنسان يلاحظ في بعض الموارد، أو في جميع الموارد أنَّ الطبيعة تتجه في سيرها نحو التكامل، وهذا بذاته دليل على اتجاه الطبيعة إلى هدف معين، وأنَّ مسيرتها بــدءاً وانتهاءً تتجه نحو الــوصول إلى هــذا

إشــباع حاجاتــنا الوجوديــة، فحينما نكون جوعى نريد أكل الطعام لنشبع، وحيــنما نكون عطشى نطلب شرب الماء لنروى وهكذا، أي أنّنا ناقصون، ونتكامل بغية أفعالنا، وبتعبير أوضح نقول: إنَّ نسبة الغاية لنا كفاعلين هي نسبة الكمال إلى النقص.

وعلى هذا الأساس، فنحن نطلب كمالنا ــ وفق قانون التكامل العام ــ، وعلــى هذا الأساس أيضاً نمارس الأنشطة والفعــاليات الــوجــودية، التي

الهدف.

انقســم الفلاسفة في مقام الإجابة على هذا الإستفهام إلى فريقين، فريق تبــنى الغائية، وفريق آخر أنكر الغائية. وأغلب الحكماء الإلهيين ينتصرون لنظرية الغائية، لكن الماديين عامة ينكرون هذه النظرية.

فــي ضوء تاريخ الفلسفة يعد ديمقريطس وامبادقليس من منكري العلة الغائيــة، فقد ذهب ديمقريطس ــ مضافاً إلى نظريته الذرية ــ إلى أنَّ العالم المتسق بالفعل نشأ بشكل عشوائي، وأنَّ ذرات العالم في حالة حــركة تلقائية تجــري كيفما اتفق، وبتصادم الذرات تكونت دوامات أو زوابع هائلة، ومن هذه الدوامات تكونت العوالم. على أنَّ ديمقريطس لم يكن منكراً للعلة الفاعلية والحــتمية العلية، بل أنكر العلة الغائية. ولم يؤمن بالتلقائية والإتفاق ــ كما جاء في نصوص القدماء ــ بشأن النبات والحيوان، بل أقر بالغائية فيهما.

امــا امبادقليس فيفسر اللاغائية في العالم بطريقة أُخرى. فقد ذهب إلى أنَّ العالم مكون من عناصر أولية بسيطة هي: الماء والهواء والتراب والنار وكــل الموجودات تحصل جراء تركيب هذه العناصر الأربعة بشكلٍ تلقائي، أي بدون هدف، وكل مركب محكم البناء سوف يبقى، وسيفنى متزلزل البناء.

يمكنها أن تحقق الكمال المذكور وما يرتبط به، لنصل الى ذلك الكمال. فبغية الوصول إلى نقطةٍ معينة نمارس المشي، وبغية الحصول على الشبع نحرك أيدينا وأفواهنا... فنبدل فعلنا في الواقع بالغاية (الشكل الكامل لوجودنا). وعلى هذا الأساس تكون حقيقة الغاية عبارة عن الصورة الأكمل لوجود كل شيء يسير على طريق التكامل، فيبدل الصورة الناقصة لوجوده بتلك الصورة (الغاية).

ومجموعة المركبات التناسلية، التي تتسم بالقدرة على إنجاب المثل حسب الصدفة والإتفاق، تحفظ نوعها بهذه القدرة، اما غيرها من المركبات التي لم يتفق توفرها على هذه السمة لم تستطع حفظ نوعها. وحيث إنَّ الطبيعة لا تستوعب حفظ جميع الأنواع، وقع التدافع والتزاحم، وفي زحمة هذا الصراع والتدافع كتب البقاء للاصلح، الذي توفر حسب الصدفة والإتفاق على بنية أكثر أحكاماً، وانقرضت الكائنات الضعيفة.

الإيمان بالغائية أو إنكارها في فرضية نشوء العالم، وفي سائر الفرضيات الجزئية ذات العلاقة بالموجودات الخاصة، له تأثير خطير. ولعل القارئ المحترم اطلع على النظريات المختلفة التي طرحت في مجال نشوء الكون. وبعض فرضيات العلماء المحدثين تقترب من نظرية ديمقريطس وامبادقليس. وسوف نطرح هذه النظريات، حيث موضعها في المقالة العاشرة. ونكتفي هنا بمعالجة الأفكار المتعلقة بقانون العلية في النقاط التالية، ولتكون هذه المعالجة مقدمة أيضاً لما سيأتي في المقالة العاشرة:

١ ــ علاقة الغاية بالإدراك والشعور.

٢ ــ علاقة الغاية بالفعل.

وفي هذا الضوء يتضح أنَّ عالم الطبيعة يحكمه قانون التكامل العام. فجميع العلل الطبيعية ذات غاية وهدف في فعالياتها وانشطتها في الواقع، وكل شكل وجودي كامل هو علة غائية لشكله الناقص السابق، حيث أُخذت علته بنظر الإعتبار. على أنَّ مفهوم الأخذ بنظر الاعتبار هنا لا يعني (التفكير وأخذ الأمر في الحسبان). بل العلاقة الواقعية الخاصة بين الناقص والكامل هي التي تقود الناقص باتجاه الكامل، والغاية الفكرية في أفعالنا الإختيارية أحد مصاديق هذه الحقيقة.

---

٣ ــ العلة الغائية والعلة الفاعلية.

٤ ــ الأساس التنظيمي (المنظم).

الغاية والشعور والإدراك

طرح منكرو الغائية أدلةً لنظريتهم. ومن هذه الأدلة أنَّ هناك نظاماً في عالم الطبيعة للحياة والصحة والكمال، كما أنَّ هناك نظاماً للفساد والنقص والموت ايضاً. واذا كان النظام دليلاً على هدفية الطبيعة وغائيتها. فلابد أن تكون هادفة في جميع هذه الظواهر، بينما لا معنى أن تتخذ الطبيعة من الفساد والزوال، ومن ثم العدم هدفاً. ومن أدلتهم ايضاً: إنَّ هناك عشوائية ولا انتظاماً ملحوظاً في عالم الطبيعة، وهذه العشوائية تتناقض مع الهدفية. ومن أدلتهم أيضاً: إنَّ الطبيعة في بعض المواضع تنجز فعلين متعارضين متناقضين، وهذا يتنافى مع هدفيتها. لكن أهم الأدلة التي طرحها منكرو الغائية هو: إنَّ الغائية والهدفية سمة خاصة بالإدراك والشعور والمعرفة، ومن ثَمَّ لا معنى للغائية بالنسبة إلى موجود فاقد للشعور والإدراك، وحيث إنْ الطبيعة الميتة لا شعور لها، إذن لا هدف لها. ومن هنا فجميع الأهداف

مــن هنا، فحيث إنّ موجودات هذا العالم فعل الإله المبدع، وكل واحد مــنها ذو غاية؛ إذن ففعل الإله المنزه سوف لا يكون بلا غاية أيضاً. لكن هــذه الغاية تعدُّ غاية للفعل فقط، أي غاية الخلق لا غاية الخالق؛ لأن غاية الفــاعل الــتي اثبتــناها كمال لسدِّ نقص الفاعل، ولا يمكن فرض نقص لله الخالق.

والغايات التي تحصل في نظام الطبيعة تحصل بالصدفة والإتفاق.

الدليل الأخير هو نفس الإشكال الإبتدائي، الذي تطرحه جميع الأذهان، وهو الإشكال الذي ذكره الفلاسفة اللاغائيين في كتبهم إلى جانب الإشكالات الأُخــرى، مــنذ ألفــي عام. نأتي الآن لممارسة تحليل بشأن الأفعال الغائية لــلموجودات المدركــة. التي يتفق الجميع على غائيتها. عسى أن نتمكن من الامســاك بالمــناط الحقيقي للغائية، وهل هناك دور للشعور والإطلاع على الغاية في تحقيق مناط الغائية، أم لا؟

يمــارس الإنســان أفعالاً لتحقيق غاية وهدف معين، نظير الأكل لكي يشــبع، أو الــنوم ليستريح، أو المشاركة في السباق لإثبات تفوقه، أو قراءة موضوع معين للإطلاع عليه... لهذه الأفعال مجموعة سمات:

١ ــ الفاعل هو الإنسان.

٢ ــ الفاعل واعٍ لفعله ونتيجته.

٣ ــ الإرادة الإنسانية هي القوة الدافعة للتنفيذ.

٤ ــ يلتذ الفاعل جراء الوصول إلى الهدف، ويتألم جراء الفشل.

٥ ــ يركــز الفاعل على الهدف، ويختار بين الأفعال الممكنة الأفعال، التي تَيسر له الوصول إلى الهدف.

نعم الحكمة المتعالية تثبت للخالق غرضاً وغاية بمفهوم أدق، لا يسع مستوى بحثنا طرحه وإيضاحه.

عبر تحليل حقيقة الغاية نستنتج النظريتين التاليتين:

١ ــ ليس هناك صدفة واتفاق في عالم الوجود.

٢ ــ الحظ الحسن أو السيئ فكرة موهومة ولا حقيقة لها.

---

٦ ــ يسد الفاعل حاجته بواسطة تحقيق الفعل، ويشبع متطلباته.

تجــتمع كل هذه الخصوصيات مع بعضها، وتلعب دورها جميعاً، لكي يــنجز الإنســان فعــلاً غائياً. وهنا ينبغي أن نرى ما هو مناط الغائية؟ فهل تتدخل جميع هذه الخصوصيات لتحقيق مناط الغائية، أم يتقوم المناط ببعضها دون بعــض. ولأجل إكتشاف هذه الحقيقة لابد من ممارسة لون من التجربة الذهنية التخيلية (التي يسميها المناطقة السبر والتقسيم).

نفــترض أولاً أنَّ الإنســان ليس هو الفاعل، لكن سائر الخصوصيات مــتوفرة فــي الفــاعل كالشعور والإرادة واللذة والتركيز على الهدف. من الواضح أنَّ هذا الفعل غائي، رغم أنَّ فاعله موجود آخر غير الإنسان. وهنا نقرر بوضوح أنَّ كون الفاعل إنساناً لا علاقة له بغائية الفعل.

ثــم نفترض في المرحلة الثانية أنَّ الفاعل لا يلتذ ولا يتألم، لكن سائر الخصوصــيات الأُخرى محفوظة، وهنا نقرر بوضوح أيضاً أنَّ الفعل غائي، ووجود اللذة والألم ليس مناطاً في غائية الفعل، ولا دخل لها في الغائية.

وفي المرحلة الثالثة نفترض أنَّ القوة الدافعة للتنفيذ ليست هي الإرادة، اي أنَّ الفــاعل ســواء أكان إنساناً أم غير إنسان، هذا الفاعل الواعي لغايته ووسيلته، والذي يتكامل بالوصول إلى هذه الغاية، يتجه إلــى الهدف دون أن

الصـــدفة

نقول: كان الإنتاج الزراعي في العام الماضي جيداً، وكان بإمكانه أن يساهم مساهمة ملحوظة في رفع المستوى الإقتصادي، لكن إنخفاض درجات الحرارة المفاجئ، الذي اتفق وقوعه في آخر الربيع أو البَردُ الذي تساقط أول الصيف قضى على المحصولات الزراعية ووجه ضربة للاقتصاد.

يريد أو يقرر، وذلك بواسطة قوة داخلية طبيعية، وبأدواته يصل إلى الهدف. وهنا نلاحظ أيضاً أنَّ غائية الفعل قائمة ومحفوظة.

في المرحلة الرابعة نفترض وجود التركيز على الهدف والحركة باتجاهه والتكامل به، لكن الإطلاع عليه غير موجود، وهنا نلاحظ أيضاً أنَّ غائية الفعل قائمة، وأنَّ الفعل ينجز بغية الوصول إلى الهدف.

لكننا إذا عكسنا الفرض، أي سلبنا التركيز على الهدف الذي يفضي إلى اختيار الأداة والوسيلة، وسلبنا تكامل الفاعل بالوصول إلى الهدف، مع بقاء سائر الخصوصيات محفوظة، سوف نجد أنَّ الغائية ستغيب؛ إذن من هنا نفهم أنَّ المناط في الغائية عنصران، وحيث إنَّ هذين العنصرين غير منفصلين عن بعضهما في الخارج، فيمكن عدهما أمراً واحداً. أي أنَّ جوهر الغائية يكمن في أنَّ الموجود المتكامل يسير صوب جهةٍ معينة، وهي جهة حركته الكمالية، وتكون جميع فعالياته مقدمة للوصول إلى ذلك الكمال. وكما نص في المتن: (إنَّ حقيقة الغاية عبارة عن الصورة الأكمل لوجود شيءٍ يسير على طريق التكامل، فيستبدل بها الصورة الأضعف لوجوده).

إنَّ نهج الهدفية لدى الإنسان أحد مصاديق قاعدة الغائية، ومتابعة

ونقــول أيضاً: ذهبت صباح اليوم إلى السوق لشراء بعض الحاجات المنزلية والتقيت صدفة بصديقي فلان، فاخبرني الخبر (س).

ونقول أيضاً: سافرنا من طهران إلى قزوين في الساعة التاسعة، وكنا نُقَدرُ الوصول إلى قزوين في الساعة الثانية عشرة، لكن العجلة تعطلت في الطريق صدفة، فتأخرنا ساعة عن الوقت.

الهدف في الطبيعة. فالذي يحكم عالم الطبيعة هو قانون التكامل. هذا التكامل الذي يأتي على نسق معين في الجمادات، ويأتي على نسق آخر في الحيوانات ذات الغرائــز، ويــأتي عــلى نســق خاص آخر لدى الإنسان ذي الشعور والإدراك والعقــل. فمــا تمارســه سائر الموجودات بحكم الطبيعة أو بحكم الغريزة يمارسه الإنسان في ظل العقل والارادة.

إنَّ هدفية الإنسان تسير على نسق خاص، ففي ظل وعيه الفكري يحدد هدفه الكمالي، فيتحرك ميله وشوقه إليه، ومن ثم يغور في البحث عن الوسيلة الــتي يصل بها إلى الهدف، وعندما يحدد أفضل الوسائل لذلك، تتجه إرادته اليهــا فتخــتارها، ويسير إلى الهدف. فالعمل لدى الإنسان اداة للهدف. يقع العمــل وسيلة لدى الإنسان بالطريقة التالية: فحينما يتصور الإنسان الهدف، ويميــل إليــه، ويفكر به، ويصدق بطريقية الوسيلة، تتولد لديه إرادة تحقيق الوسيلة، ومن ثم يوجد الوسيلة.

مــثلاً: من خلال تصور الشبع والميل إليه والتصديق بأنَّ مدَّ اليد الى الطعام وسيلة لهذا الهدف تتولد الإرادة الدافعة لمدِّ اليد إلى الطعام، ومن هنا نقول: إن مدَّ اليد إلى الطعام حصل لتحقيق الشبع.

نأتي الآن لنفرض أنَّ هذه الممارسة نظير ملايين الممارسات الأُخرى

ونقول: كان الوضع الإقتصادي والإستقرار الإجتماعي، قبل بضعة سنين جيداً، وقد قام الشعب باصلاحات، فحدثت الحرب العالمية الثانية صدفة، مما أدى إلى اضطراب حياة الشعب.

إذا دققنا في هذه الأمثلة ومئات الأمثلة الأخرى سنجد أنّ الحوادث التي وسمناها بالصدفة والإتفاق (البرد وتأثيره في المثال الأول، لقاء الصديق واخباره في المثال الثاني، عطل العجلة وتوقفها في المثال الثالث، الحرب العالمية وآثارها في المثال الرابع) لا نعني أنّها ليس لها علة فاعلية، وأنّ الفعل وجِدَ بلا فاعل؛ لأنَّ العلة الفاعلية في كل حادثة من الحوادث واضحة إلى جانب معلولها.

التي يقوم بها الإنسان وسائر الحيوانات، تتحقق دون وعي وشعور، وأنّ الطبيعة لم تعهد بهذه الممارسات إلى عقل وإدراك وإرادة الإنسان. فهل ستكون هذه الممارسات في الواقع ممارسات غير هادفة ولا غاية لها؟! ما الفرق بين مد يد الإنسان إلى الطعام، وبين إفرازات الغدد الهضمية لتيسير عملية هضم الطعام؟ ما الفرق بين مضغ الغذاء بواسطة الأسنان بإرادة الإنسان ووعيه، وبين هضم الغذاء داخل المعدة عبر عمليات القبض والبسط لعضلات المعدة؟ ما الفرق بين مد يد الإنسان إلى الطعام وبين الحركة الخاصة للمريء التي ينقل الطعام عبرها إلى المعدة؟

الغاية والفعل

بين الفعل والغاية علية متقابلة أي أنّ الفعل علة للغاية، والغاية علة للفعل أيضاً. وهذه العلية المتقابلة ليست دوراً محالاً.

بـل اردنـا أن نقول: إن الحادثة الإتفاقية في كل مثال من الأمثلة لا علاقة لها بالعلل والعوامل في الأمثلة المذكورة، ولا يمكن التنبؤ بها من خلال هذه العلل. ففي مثال المحاصيل والبرد (المثال الاول) لدينا مجموعة عوامل: طبيعة أشجار الفاكهة، وتفتح أوراقها في الربيع، وظهور ثمارها، ونموها جراء السقي... هذه المجموعة ليس الغاية منها اتلاف الثمار بالبرد، ولا يمكن التنبؤ بهذه النتيجة من خلال تلك المجموعة. إذن؛ فالصدفة والحادثة الإتفاقية غاية تحصل دون ارتباط بالفاعل، ودون اقتضاء منه.

لا تعني العلية ـ كما تقدم ـ مجرد تعاقب وجود شيئين باطراد، أو تقارن وجودهما. بل العلية علاقة واقعية بين وجود المعلول ووجود العلة، أي أنَّ وجود المعلول ناشئ من وجود العلة ومتكئ عليه. وفي الحد الأدنى تصدق في مورد كل علة ومعلول القضية التالية: إذا لم تكن العلة موجودة لن يتوفر المعلول على الوجود، ولكن لا تصدق إطلاقاً القضية التالية: إذا لم يوجد المعلول لا توجد العلة. أي أنَّ المعلول في وجوده وواقعه رهين ومحتاج للعلة، لكن العلة مستقلة وغنية عن المعلول في وجودها وواقعها.

نأتي الآن لنرى ما هي طبيعة هذه العلية المتقابلة والحاجة المتقابلة بين الفعل والغاية؟ لا شك في أنَّ الفعل علة وشرط لوجود الغاية؛ لأنَّ الفعل إذا لم يوجد لم توجد الغاية يقيناً، مثلاً إذا لم يأكل الإنسان طعاماً فسوف لا يشبع، وإذا لم يطو الحجر الملقى من الأعلى المسافة فسوف لا يصل إلى المركز. إذن فالعلية ودور الفعل في وجود الغاية أمر واضح، ويقر به حتى منكرو الغائية. أما علية ودور الغاية في وجود الفعل فلا تقوم على أساس أنَّ الوجود

ومن هنا لا يصح القول بالصدفة والإتفاق حينما يكون إرتباط الفاعل بـــالفعل والغاية قائماً. فلا يصح أن نقول مثلاً: صعدنا جميع درجات السُلم، فوصـــلنا صـــدفةً إلى الســطح، أو نقول: أخرجنا جميع الماء الموجود في الحـــوض، ففرغ الحوض صدفةً، أو نقول: إنفصل حجر عن الجدار، وهوى فوصل إلى الأرض صدفة.

يتضـــح فـــي ضوء البيان المتقدم أنّ مثال الصدفة يتطلب سلسلة من العـــلل تُوجد معلولها، وسلسلة أُخرى توجد معلولاً آخر، وعبر التلاقي بين هاتين السلسلتين، تؤثر السلسلة الثانية على مسيرة الأُولى سلباً أو إيجاباً، ولا علاقة للأُولى بهذا التأثير.

الخارجي للغاية علة لوجود الفعل، فالوجود الخارجي للغاية متأخر عن الفعل، وعليته أمر محال. إنّما تكون علية الغاية لوجود الفعل على النحو التالي: إنّ وجـــود الغاية في مرتبة وجود الفاعل علة لوجود الفعل، وبعبارة أُخرى أنّ إتجـــاه الفـــاعل للغاية علة لوجود الفعل، ولو لم يكن هذا الإتجاه والميل نحو الغاية لدى الفاعل فسوف لا يكون للفعل وجود خارجي إطلاقاً. مثلاً: الإنسان الـــذي يـــريد أن يـــأكل الطعام لكي يشبع، فهو يتجه ويميل أولاً إلى الشبع، فيتحرك باتجاه الشبع، ومن هنا يتحقق أكل الطعام ويكون له وجود خارجي، بحكم كونه وسيلة للشبع وطريقاً إليه.

وبعبارة أُخرى مثلاً الحجر الذي يهوي من الأعلى إلى مركز الأرض، فهو يتجه صوب مركز الأرض (سواء أكان مبدأ الميل قائماً في الحجر أم في الأرض)، ويطـــوي المسافة لكي يجذب إلى مركز الأرض. فلو لم يكن هذا التجاذب بين الحجر ومركز الأرض لم نحصل على النتيجة، وهـــي وصول

ومـــن مجمـــوع ما تقدم نصل إلى: ((إنّ الإتفاق والصدفة عبارة عن: حصـــول غايـــة لا علاقـــة لها بالفاعل او الفعل)) ويمكن أن نتبين في هذا الضوء أنّ الماديين ذهبوا شططاً في تحديد مفهوم الصدفة.

حيـــنما يـــتحدث هؤلاء حول قانون العلة والمعلول يقولون: إنّ تقدم العلوم أثبت قانون العلية، وليست هناك صدفة واتفاق. وحينما يتحدثون عن غايات الخلق ينكرونه من الأساس، ويقولون: إنّ كل موجود مجهز بأجهزة خاصـــة من القوى والأعضاء، ويمارس فعاليته ومسيرته، لا للحصول على الغايات والنتائج التي تتوخاها هذه الأجهزة، بل يطوي مسيرته لانسجامهـــا

الحجـــر إلى الأرض، وبعبارة أُخرى: إذا لم يكن الحجر متجهاً صوب مركز الأرض فسوف لا تطوى المسافة القائمة بين نقطة انطلاق الحجر والأرض. إذن؛ فكمـــا تصـــدق القضية التي تقرر: إذا لم تطو المسافة القائمة بين نقطة إنطـــلاق الحجـــر ومركـــز الأرض فســـوف لا يتحقق الوصول إلى مركز الأرض، تصـــدق أيضاً إذا لم يكن هناك وصول إلى مركز الأرض لم يكن هناك طي للمسافة، أي أنّ بين هاتين الظاهرتين علية متقابلة.

العلة الغائية والعلة الفاعلية

من الممكن أن يتصور البعض أنّ افتراض العلة الغائية يتهافت ويتنافى مـــع افتراض العلة الفاعلية (كما حصل هذا التوهم لدى بعضهم)؛ لأن العلة الفاعلية هي عين معطي الوجود الى المعلول، ومن البديهي أنّ الشيء الواحد لا يمكـــن أن يكـــون لـــه علتان تمنحان الوجود، أي أن يكون وجود الشيء معلولاً للعلة الفاعلية ومعلولاً للعلة الغائية أيضاً.

مع أدواته ووسائله الخاصة. ونتيجة هاتين المقولتين هي أنَّ هؤلاء حينما نفــوا الصدفة فبمعنى نفي العلة المادية، وحينما أثبتوها فبمعنى نفي العلة الفاعلية (أو نفي العلة الغائية).

والأفضـــح مـــن ذلـــك أنّهم حينما عابوا الميتافيزيقا قالوا: إنَّ أنصار الميـــتافيزيقا يعتـــبرون العـــالم مخلوقاً صدفةً واتفاقاً (أي بلا علة مادية)، ويعتـــبرون الله موجوداً بالصدفة (أي بلا علة فاعلية)، ويعتقدون بالمعجزة (أي نقض قانون العلية)، وأنَّ إثبات حرية الإختيار في الأفعال يستلزم إثبات الصدفة (أي نفي الحتمية العلية). من الواضح في ضوء متناثر ما طرحناه

يتضح دفع هذا الوهم في ضوء ما تقدم بيانه من علاقة الفعل بالغاية؛ إذ اتضح أنَّ تأثير العلة الغائية لا يكون في عرض تأثير العلة الفاعلية، لكي يتـــنافيان. بل تأثيرهما طولي، وأنَّ العلة الغائية تكمل العلة الفاعلية، أي أنَّ العـــلة الفاعـــلية بغض النظر عن العلة الغائية فاعل بالقوة لا بالفعل، وفاعل نـــاقص وليس كاملاً، وبانضمام العلة الغائية تصبح فاعلاً كاملاً وعلة تامة. وقد قال الحكماء إنَّ العلة الغائية مكملة للعلة الفاعلية، وإنَّ كلاً منهما يندرج في الآخر.

والأســـخف من الوهم السابق الإشكال التالي: حيث إنَّ الغائية تستلزم إختيار الوسيلة، إذن فهي تستلزم الحرية والإختيار، وبما أنَّ الإختيار يتنافى مـــع الجـــبر والحتمية العلية، إذن فالغائية تنافي الضرورة والحتمية العلية، وحيث إنَّ قانون الحتمية العلية أساس يقيني لنظام الوجود، إذن فالغائية تتنافى مع نظام الوجود اليقيني.

الإجابة على هذا الإشكال واضحة أيضاً في ضوء ما تقدم في المقالـــة

أنَّ هـؤلاء سلبوا من الصدفة معناها الحقيقي (الغاية غير المرتبطة بالعلة الفاعـلية)، وأعطوهـا معنى آخر (الفعل بلا فاعل أو بلا مادة). ولم يكتفوا بذلـك، بـل اتهموا الميتافيزيقا بالقول بالصدفة، رغم أنَّهم يثبتون الإتفاق والصـدفة بشـهادة مئات الأمثلة التي تزخر بها أفكارهم العلمية والفلسفية وحواراتهم اليومية!!

عـلى كل حال فالشبهة التي سيطرت على الماديين هي: إنَّ الحوادث الكونية العامة منسجمة ومتناسقة مع بعضها، نظير التركيب والعناصر التي توفرت عليها الكرة الأرضية، والتفاعلية الجوية، والفصول الأربعة، وموقع

الثامـنة. فقد أثبتنا أنَّ الإختيار الإنساني لا يتنافى والضرورة الحتمية العلية، بـل أثبتنا أنَّ نفي الضرورة العلية يتنافى مع اختيار وحرية الإنسان، فكيف يصح أن تتنافى الضرورة العلية مع طريقة الإنتخاب والإختيار الذي تمارسه الطبيعة في سيرها التكاملي.

يـتخذ الـنظام اليقيني العلمي للموجودات صورة أكمل في ظل قانون الغائية؛ إذ لو آمنا أنَّ العلة الفاعلية وحدها دخيلة في قانون العلية، أي أنَّ نقر بـأنَّ العـلل الفاعـلية لا غاية ولا هدف لها. فرغم أنَّ الموجودات مترابطة ومتصـلة بعضـها مـع بعـض، لكن العلاقات ستنحصر بين الفعل وفاعله المباشر. اما بناءً على قانون الغائية فمضافاً إلى العلاقة القائمة باستمرار بين الفعـل والفـاعل هناك علاقة خاصة أيضاً بين كل فاعل ونتيجة فعله، وكأن هـناك تجاذبـاً بينهما. وبعبارة أُخرى: إذا أنكرنا العلة الغائية يضحي الأمر الوحيـد الـذي يـتقدم بـالأحداث ويدفعها هو العلاقة بين حوادث الحاضر وحوادث الماضي. وحوادث الماضي هـي التي تقع خلف الحوادث الواقعـة

الأرض مـن الشمس وسائر الكواكب، هذه الحوادث تنتج مجموعة فعاليات مـنظمة ومـترابطة مـع بعضها، ومن ثمَّ تفيد منها الكائنات الحيَة فائدة أساسـية في بقائها. مضافاً إلى الإمكانات الموجودة في بنية هذه الكائنات، والـتي توظفها في إستخدام العالم المادي لحفظ بقائها. وبعامة فجميع هذا التناسـق والإنسجام المشهود في نظام الطبيعة، المتطابق مع بقاء الأنواع ومـنافعها، يمكن تفسيره على أساس الفرضيات العلمية، كالتنازع من أجل البقاء، والتكيف البيئي وغيرها، ولا حاجة لنظام الغائية في الخلق.

كيف يمكننا القول إنَّ هذا الكون الفسيح بنظامه العجيب خُلق من أجل الإنسـان، أو أنَّ الكون باستثناء الإنسان خلق من أجل الحيوانات الأُخرى، وهكذا...

بالفعل، وهذه الأخيرة تدفع حوادث الماضي الى الوراء. أما بناءً على قانون الغائيـة فحـوادث المسـتقبل تلعب دوراً أيضاً، وكأنها تسحب الحوادث إلى الأمام. على أنَّ الإيمان بقانون الغائية (الذي لا مناص من الإيمان به) يطرح اشكاليه اخرى، وهي: هل تتناهى سلسلة الغايات أم أنّها غير متناهية؟ أي هل تنـتهي سلسـلة الغايات إلى غاية بالذات وغاية الغايات، على غرار إنتهاء سلسلة العلل الفاعلية إلى العلة بالذات وعلة العلل، أم لا؟ علينا مطالبة المقالة الرابعة عشرة بمعالجة هذا الموضوع.

المنظـم

فـي ضـوء ما تقدم تكون حقيقة الغائية متقومة في اتجاه العلة صوب الغاية، وعلى العلة أن تطوي مسيرةً بغية الوصول إلى الغاية، وأن تستخدم

نعـم؛ عـالم الوجـود ـ على أساس الفرضيات العلمية ـ ركام من الطاقة، وعبر تكثف بعض مجموعاتها توجد الأجزاء الذرية للمادة، وتوجد العناصر عبر تركيب الأجزاء الذرية، وعبر تركيب العناصر توجد الأجسام، وعـبر الحـركة العامة تتحول صورها وخواصها باستمرار. وكل ظاهرة لا تنسـجم أجـزاء وخواص بُنيتها مع بعضها، أو تتصادم مع الخارج الأقوى منها سوف تزول سريعاً، وتستمر الظواهر القابلة للبقاء في حياتها تناسلياً أو بشـكلٍ آخـر. وهذه الظواهر بدورها ليست في منأىً عن تأثير البيئة، فتـتكيف معها عبر حدوث التغييرات التدريجية في بنيتها. ويمكن الحصول على شواهد كثيرة من الدراسات الطبيعية حول هذا الموضوع.

وسـيلة وهـي الفعـل والممارسة. وقلنا: إنَّ الغائية لا تتقوم بإدراك ووعي الفاعل للغاية.

يـبقى هنا استفهام: فرضنا أنَّ السمة الذاتية لكل مادة في الطبيعة هي أنّهـا تتجه صوب غاية خاصة، وهذا الإتجاه نحو غاية خاصة يعين وينظم بذاتـه حـركة تلك المادة، ويجرها صوب جهة معينة، والمادة أيضاً تمضي باستمرار في حركتها نحو تلك الجهة المعينة، (في ضوء هذه الفرضية تصبح القضـية محلولة)؛ إلاّ أنَّ الملاحظ في عالم الطبيعة أمر مغاير لهذا الفرض، فهـناك نظـم واتساقات وتناغمات بين أجزاء الطبيعة تؤدي على الدوام إلى هدف معين. نلاحظ موجوداتٍ في عالم الطبيعة مركبة من ملياردات الأجزاء الماديـة، وهي تشكل وحدة واقعية، وتسير على خط تكاملي واحد، وتمارس فعالياتهـا حفظـاً لبقائها، وتستخدم بشكلٍ عجيب ومدهش العناصر الداخلية والخارجية، كما هو واضح وجلي في ضوء قراءة عالم النبات والحيوان. إنَّ

مضـــافاً إلى أنّنا يمكننا العثور، عبر الإستقراء، على ظواهر لا يمكن أن يتصـــور لهـــا فائدةً، لكي تكون هذه الفائدة غايةً لخلقها. نظير: الزائدة الدودية، وبعض الغدد في الجسم الإنساني، وثديي الرجل، والغشاء الجلدي الذي يوصل بين أصابع بعض البط البري، وغيرها.

الجـــواب عـــلى هذه الشبهة: نغض النظر عن الملاحظات التفصيلية حـــول مـــا جـــاء في تقرير هذه الشبهة، ونسلم بما جاء فيها، لكننا نذكر بالأُسس العلمية الثلاثة التالية:

١ ـ إنَّ عـــالم الوجـــود، بحكم الإرتباط والتأثير المتقابل بين جميع أجزائه، يشكل واحداً حقيقياً.

قـــراءة ورقـــة واحدة من أوراق الأشجار الخضراء كافية لكي تقدم لنا كتاباً يـــتحدث عن هذه الإتساقات والنظم. فبينما تتساوى نسبة الطبيعة إلى بلايين أشـــكال الفعاليات، تمارس فقط فعالية إيصالها إلى هدف معين. ومن زاوية أُخـــرى فقد ثبت أنَّ العلاقات الفيزيقية والميكانيكية لأجزاء المادة لا تفي في تفسير حركة الموجودات التي تطوي مسيرة التكامل. إنّ الإنسجام والإتساق فـــي عالم النبات والحيوان لا يمكن تفسيره بالعلاقات الميكانيكية، وافتراض أجزائها بمثابة جهاز آلي. وقد برهن العلم المعاصر على هذه الفكرة وأثبتها. مـــن هنا نتساءل: ما هي طبيعة هذا الإنسجام والتوافق والاتساق بين أجزاء الطـــبيعة؟ ولِم تؤلف مجموعة من الذرات وحدة، وهذه الوحدة تبدأ مسيرتها التكامـــلية؟ وبعبارة أُخرى من أين ينشأ الإتجاه نحو الهدف بين المجموعات المختلفة التي نشاهده في الطبيعة؟ وما هو السبيل لتفسير هذه الظاهرة؟ اذ لا الطبيعة ذاتها مدركة وشاعرة. ولا هذه الأهداف ذاتية لكل واحد من أجـــزاء

٢ ـ الفعاليـات المعقـدة والمتداخـلة لهـذا الواحد تقوم على نظام متناسق، لا إستثناء فيه (قانون العلة والمعلول).

٣ ـ هـذا العـالم بنظامه الخاص في حال تحولٍ دائم، ويتجه صوب التكامل.

مع أخذ هذه الأُسس الثلاثة بنظر الإعتبار مضافاً إلى الإيضاح، الذي قدمـناه لمفهوم الغاية، نتساءل: ألا يلزمنا القول بشأن كل حادثة تقع لفائدة بعـض الموجودات أنَّ هذه الظاهرة كانت مستهدفة في ترتيب سلسلة علل كلا الطرفين، التي تنتهي في المحصلة إلى علة واحدة، ومن هنا تُمنح سمة الضرورة (لا نقصد من الإستهداف هنا ـ كما أشرنا سابقاً ـ الإستهـداف

هذه المجموعات.

الإجابة على هذا الإستفهام سنطرحها في المقالات القادمة، ونكتفي هنا بالإشـارة إلى أنَّ هـذه الإشكالية هي التي اضطرت الفلاسفة إلى الإعتراف بأصل المنظم، والأقرار بحياة كلية لمجموع الكون، تمثل روح العالم، والعالم يمـثل جسـدها. وهذه الإشكالية تضطرنا في النهاية إلى الإذعان بلونٍ من التدبير العام في كل أرجاء العالم. على أنَّ هذا التدبير والتنظيم العام لا يمكن قياسـه عـلى التدبيرات البشرية في مصنوعاتنا. والبحث الشامل حول هذا التـنظيم والتدبير العام سيأتي في المقالات القادمة، مع الأخذ بنظر الإعتبار الفرضيات والنظريات التي طرحها الماديون وغير الماديين في هذا المجال، ومـع الإلتفات إلى ما طرحه المتكلمون وسائر أولئك الذين لم يتوفروا على الـتعمق فـي العلم الإلهي، فقاسوا الأمر على الشاهد في وضع المصنوعات البشرية.

التصوري والفكري، بل نعني الغائية الكمالية والحتمية)، أم أنَّ هناك طريقاً آخر؟

والا يلزمنا القول بشأن الموجودات، التي تتجه صوب كمالاتها المناسبة لها بواسطة بُنيتها وأدواتها الخاصة، إنَّ هذه البنية والأدوات أُعدت لأجل الحصول على هذه الكمالات؟

والا يلزمنا القول بشأن الظواهر، التي تفنى بحكم عدم تناسق تركيبها أو بحكم تناقضه، إنّها مقدمة ضروريّة لظهور الموجودات الأكمل، ومن هنا فغاية وجود هذه الظواهر هو وجودها الأكمل، إذ ما لم توجد هذه الظواهر وما لم تنفصل عن ضمير الوجود الاكمل لا يحصل الوجود الأكمل.

مثال هذه الظواهر نُجارَةُ منشار النجار، حينما يصنع باباً من الواح الخشب المعوجّة، فهذه الألواح المعوجّة غير صالحة لأن تصبح باباً ما لم يتلف بعض أجزائها، ويصير نُجارة ملقاة.

المثال الآخر: إنَّ أنصار المادية الديالكتيكية يجيزون الثورة الإجتماعية رغم آلاف المآسي والفجائع التي تنطوي عليها ـ لاستقرار النظام الإشتراكي أو الماركسي، الذي يعدونه المجتمع الأكمل، بل يعتبرون الثورة ضرورة، على أنَّ غايتها وهدفها هو المجتمع الأكمل.

مضافاً إلى أنَّ الجزء الثاني من الإشكال (الظواهر التي لا تعثر على فائدة لها) مغالطة تستنتج من (لا أعلم) عدم الواقع؛ فالثابت هو أنّنا لم نعثر على فائدة لهذه الظواهر حتى الآن، وهذا لا يعني أنّها لا فائدة لها في الواقع أيضاً. مضافاً إلى أنّه من الممكن أن يكتشف العلم في المستقبل فوائد لهذه الظواهر.

الحـظ الحسن والسيئ

نمارس كلّ واحد من أفعالنا لأجل هدف وغاية محددة في أذهاننا، هذا مــن زاوية، ومن زاوية أخرى بحكم عادة التساهل التي جرت عليها حياتنا اليومية نضع «الغالب» محل «الدائم» والكلي، ومن زاوية أخرى هناك طريق خـاص بغية الوصول إلى أي هدفٍ بحسب «الغالب»، وهو العمل والفعالية الـتي توصـل الإنسان إلى الهدف والغرض المحدد في نهايتها. مثلاً، لأجل الوصول إلى الماء في الأرض اليابسة يلزم حفر البئر، ولأجل الوصول إلى المـنزل يـلزم طـي الطريق، ولأجل الحصول على الأرباح لابد من البيع والشـراء... فنهاية أي واحدة من هذه الفعاليات هي غاية وهدف الفعلية. فغايـة حفـر البـئر الوصول إلى الماء، وغاية طي الطريق الوصول إلى المنزل، وغاية البيع والشراء الحصول على الربح، وكل ذلك بحسب الغالب في الوقوع.

أمـا إذا وصـل حافـر البئر إلى حجرٍ يجعل أتعابه أدراج الرياح، أو وصل إلى كنز، أو إذا حصل المتعامل على مائة ألف ريال بدل ألف ريال في معاملة صغيرة، أو خسر كل ثروته في هذه المعاملة، وهكذا... فالغاية التي تحصـل فـي هـذه الموارد ليست هي غاية الفعل وليست معلولاً للفعالية والعمـل، وحيـث أنّنا نثبت لكل حادثة علة، فهنا نثبت أيضاً علة مجهولة الهوية (الحظ الأسود والحظ السعيد، أو النصيب الحسن والنصيب السيئ).

وعلى هذا الأساس نسمي الفرد الذي يصل إلى أهداف ويواجه فرصاً جيـدة مـع أقل جهد أو بدون أي جهد أنّه سعيد الحظ، ونسمي الفرد الذي يواجه فرصاً واحداثاً سيئة أنّه سيئ الحظ.

وتجـد في آثار الماضين لهذا الموجود الخرافي شكل وهيئة خيالية خاصـة، وتعثر على أساطير كثيرة حوله. وحتى اليوم لازال يلعب الحظ في نشاط البشر ووقائع حياتهم اليومية دوراً كبيراً بشكل مباشر أو غير مباشر.

ولكـن إذا دققنا وأجرينا حساباً لعلل مثل هذه الحوادث سنضع اليد على وهمنا وخطئنا. وسنقف على علة ظهور هذا الموجود الخرافي، ذلك أنّنا نضع «الدائم» محل «الغالب». إنّ حفر بئر على عمق خمسين متراً لا يوصل الإنسان إلى الماء دائماً (لكي تكون النتيجة حظاً سعيداً إذا وصل إلى الكنز وحظاً أسودَ إن لم يصل إلى الماء). بل يصل الإنسان إلى الماء حينما يكون هناك ماء على عمق خمسين متراً من باطن الأرض. إنّما يوصل حفر البئر إلى عمق خمسين متراً الإنسان إلى ما هو واقع في هذا العمق. فإذا كان ماءً فيوصله إلى الماء، وإذا كان كنزاً فإلى الكنز، وإذا كان حجراً فالحجر، وهذا هو الدائمي.

على أنّ حفر البئر يوصل الإنسان إلى الكنز، بحكم وجود الكنز على عمق خمسين متراً من سطح الأرض. فعبر إزاحة التراب الذي يغطي الكنز يظهر الكنز المغطى، وهذه الأفعال والشروط لا تنتج سوى تلك النتيجة.

وفي جميع حالات الحظ السعيد والحظ العاثر لا يمكننا أن نعثر على حادثةٍ ليست معلولاً مباشراً للعلل والشروط المجتمعة في موقع الحادثة. ولا يمكننا أن نصل إلى هدف ليس له ارتباط ذاتي بالأسباب والقوى الفعالة.

القضايا التي ثبتت في هذه المقالة:

١ ــ كل حادثةٍ زمانية تحتاج إلى علة، وبتعبير أعم: كل ممكن يحتاج إلى علة.

٢ ــ كما أنَّ وجود العلة علة لوجود المعلول، فإنَّ عدم العلة علة لعدم المعلول أيضاً.

٣ ــ لوجود المعلول علاقة بعلته، ليست له بأي شيء آخر نظيرها.

٤ ــ العلة التي تكون نسبتها إلى أمرين متساوية لا يمكن أن تخصص أحدهما بالوجود، كما لا يمكن أن يختص أحدهما بالوجود بواسطة علة كهذه.

٥ ــ لا وجود للإختيار بمعنى التحقق الإعتباطي.

٦ ــ تنقسم العلة إلى قسمين: علة تامة، وعلة ناقصة.

٧ ــ حاجة المعلول إلى العلة بحكم إمكانه، لا بحكم حدوثه وطرو العدم عليه من قبل.

٨ ــ العلية والمعلولية الدورية محال.

٩ ــ وجود العلة التامة أقوى من وجود معلولها.

١٠ ــ العلة تتقدم على معلولها، وهو متأخر عنها.

١١ ــ استقلال وتمام وجود المعلول عين إستقلال وتمام وجود العلة.

١٢ ــ سلسلة العلة التامة لمعلولٍ لا يمكن أن تمضي إلى ما لا نهاية.

١٣ ــ العلتان المستقلتان لا توجدان معلولاً واحداً، كما أنَّ العلة الواحدة لا توجد معلولين.

١٤ ــ تنقسم العلة إلى أربعة أقسام: العلة الفاعلية، العلة الغائية، العلة المادية، العلة الصورية.

١٥ ــ ليس هناك معلول بلا علة فاعلية.

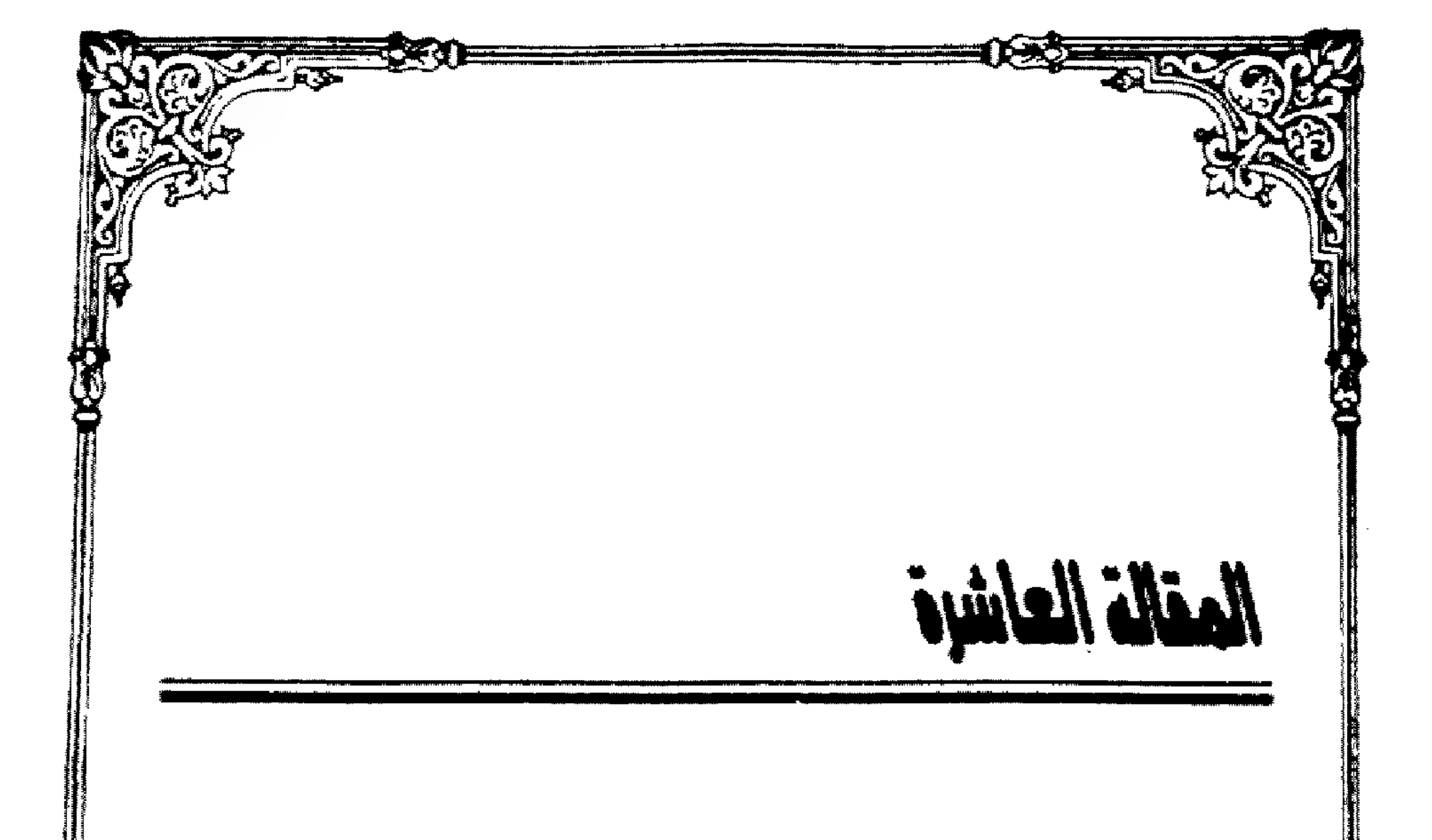
١٦ ــ كل معلول مادي يتطلب علةً مادية.

١٧ ــ يلزم إثبات مادة أُخرى أبسط من المادة الجسميةَ.

١٨ ــ كل معلول مادي يتطلب علة صورية.

١٩ ــ ليس هناك معلول بلا علة غائية.

٢٠ ــ لا وجود للصدفة والحظ.



المقالة العاشرة

القوة والفعل - الإمكان والفعلية

القوة والفعل ـ الامكان والفعلية

القوة والفعل ـ الامكان والفعلية[1]

اذا أردت تهيـــئة قميص لتلبسه يلزم تهيئة قطعة من القماش لتحقيق هذه الغاية.

---

١ ـ التغير والتحول من أوضح مسلّمات حقائق هذا الكون، ولا وجود للسكون، والجمود في العالم. إن ظواهر العالم تتحول من حال الى حال، ومن وضـــع الى آخر، ومن كيفية الى كيفية اخرى. إن المزارع المحترف يعرف حجم التغييرات التدريجية، والتحولات التي تطرأ على بذوره التي ينثرها في مزرعـــته، ويـــتفهم الشـــروط والظروف التي ينبغي تهيئتها. وأغلب العلوم البشرية تدرس هذه التغييرات والتحولات، وتحاول كشف قوانينها وسننها.

والفلســـفة بدورها تُخضع هذه التحولات، والتطورات الطبيعية للدرس والتحقيق، ولكن من منظار آخر وعبر أدوات اُخرى، ومن ثَمَّ يختلف مصب الـــبحث في الفلسفة عنه في العلوم. إن مصب البحث الفلسفي ذو طابعٍ كلي وعـــام بحكم طبيعة البحث الفلسفي. وهذا لا يعني أن الفلسفة تضع معطيات المعرفة العلمية في حقيبة، ثم تضع لها مقياساً كلياً عاماً. بل إن زاوية الرؤية الفلسفية زاوية مختلفة، وهذه الزاوية لا تختص بنوع من الانواع.

إن اهم الاحكام الفلسفية، التي تنصب على ميدان التغيير، والتحول في عالم الطبيعة، لا تقوم على اساس الاحكام العلمية، ولا تنطلق منها. بل هـــذه

وإذا[٢] اقتطعت من قطعة قماش (عرضها خمسون سنتيمتراً) عشرة سنتيمترات، وأرسلتها الى الخياط فسوف يقول: لا يحصل قميص من قطعة قماش ذات عشرة سنتيمترات. بل للحصول على قميص لابد من قطعة قماش ذات ثلاثة أمتار على الأقل، وعشرة سنتيمترات من القماش يمكن أن نصنع منها قماطاً للوليد فقط.

الاحكام الفلسفية المهمة تكتفي بمسلمات العلوم، بل المعطيات الحسية الأولية البشرية كافية لتتجلى هذه الاحكام.

تقرأ الفلسفة تحولات الطبيعة من زاوية أن الطبيعة مسرح لما (بالقوة وبالفعل). وسوف نرى أن أيّاً من هذين المفهومين ـ رغم صدقهما وحقانيتهما ـ ليس حسّياً. ولا يصدق عليهما مصطلح (الظاهرة) او (النومن)، كما يمتنع أن يصدق هذا المصطلح على الوجود، العدم، الوحدة، الكثرة، الحدوث، القدم، التقدم، التأخر، المعية، العلية، المعلولية، الضرورة، الامكان. وكما كررنا مراراً فإن لدى أذهاننا مجموعة مفاهيم ومعانٍ عن عالم الخارج، تشكل أسس التصورات والأفكار البشرية، وليس بامكان البشر بأي وجه من الوجوه أن يعزل هذه التصورات، ويكتفي بالافكار الحسية (الصور المستلة من (الظواهر)في تفكيره. والفلسفة تتعامل بشكلٍ أساسي مع هذه المفاهيم والمعاني. ومفهوم (القوة) و (الفعل) أحد هذه المعاني والمفاهيم.

٢ ـ بغية أن تتضح الفكرةِ بجلاء، فنفهم جيداً قانون (القوة والفعل) نأخذ المصنوعات البشرية مثالاً؛ فالبشر يحور بعض مواد هذا العالم، ويصنعها ويشكلها على نحوٍ خاص، ليشبع حاجاته الأولية، أو الثانوية في حدود إمكاناته الفنية والعلمية، ويطلق على هذه التحويرات (الصناعة). إن

فمفهــوم كلام الخياط: ((يجب ان تتوفر المادة [قطعة القماش] المعدَّة لخياطــة القميــص على صفة وجودية لكي يتم بواسطتها أن تتخذ لنفسها شكل القميص)).

سيطرة الانسان على الطبيعة تزداد استحكاماً كلما تطورت المعرفة البشرية، وتوســع حجــم الاكتشافات العلمية. ومن ثَمَّ تتوسع دائرة فعالياته الصناعيِة، وهذا الأمر واضح في ضوء مقارنة حياة البشرية بين الامس واليوم.

هــناك بديهية في عالم الصناعة وهي: إن وجود المادة شرط أساسي لانجــاز المصــنوع. أي لابــد من وجود شيء، لكي يستطيع البشر تحويره بالطــريقة التي يريدها. فالبشر عاجز عن صناعة الأشياء من فراغ. وجميع الابــتكارات البشــرية فــي عالم الصناعة بدءاً من السكين والفأس وانتهاءً بالطائرة، والمذياع ينطلق من وجود مادة من مواد الطبيعة، لكي تحورها اليد البشرية وتشكلها في صورتها الخاصة.

يقيــم الفلاســفة برهاناً عقلياً على استحالة وجود الشيء من العدم في نظــام (الــزمان والمكان)، وفي حركة الطبيعة. فكل ظاهرة وحادثة ــ من وجهــة نظــر الفلاسفة ــ تتبع (مادة) سابقة عليها. إذن؛ فمرجع استحالة أن يصــنع البشر شيئاً من (لا شيء) هو: إن هذا الفعل بذاته محال وممتنع، ولا تــرجع هــذه الاســتحالة الى عدم قدرة البشر على الفعل. وعلى أساس هذه النظرية يضحي الشرط الأول لظهور انتاجٍ صناعي هو وجود (المادة).

نأتي الآن لنرى هل أنّ مجرد وجود المادة كافٍ لانتاج أي صنعة، أم أن هذا الشرط بدوره ذو نظام وترتيب خاص؟

وإذا فرضنا في المثال المتقدم أننا قدّمنا للخياط بدل قطعة القماش منضدة، أو أنبوباً حديدياً وطلبنا أن يصنع لنا منها قميصاً فسوف ينفجر ضاحكا. وقس على ذلك النجار مع الخشب، والواحه التي هي مادة عمله، وكذلك الحداد مع الحديد، والميكانيكي مع الآلة و...

كل مادة لا تقبل أي شكل من الافعال، وكل طريق لا يوصل الى الهدف، بل لابد من (مناسبة) بين مادة الفعل وصورته، لكي تتخذ المادة المعينة لنفسها صورة معينة على اساس هذه الارضية. وهذه الميزة لا تختص بالصناعة والحرف، بل الصناعة تتميز بها تبعاً لتميّز الطبيعة بها[٣].

من الواضح أن الصناعة ليست عشوائية، ووجود المادة ــ أي مادة كانت ــ غير كاف لانتاج أي انتاج صناعي. فقطعة الخشب، أو صفحة الحديد لا تنفع في صناعة القميص، كما لا يمكن أن نبني غرفةً بمتري قماش، بل كل نوع، أو مجموعة انواع من مواد هذا العالم تصلح لانواع خاصة من المصنوعات. فالقميص يتطلب مادة من الصوف، أو القطن او المستخرجات الكيمياوية، والمنزل يتطلب حديداً، وخشباً وزجاجاً، بل قطعة القماش بدورها يجب أن تكون في طول معين وعرض معين، اذ لا يمكن أن نصنع قميصاً من قطعة قماش مساحتها عشرة سنتمترات مربعة. اذن؛ نستنتج بشكل عام أن كل مادة لا تفي بأي صورة نوعية، لنتمكن من انتاج المصنوع المطلوب. مضافاً الى ان اصل وجود (المادة) شرط في صناعة الاشياء.

٣ ــ اتضح أن وجود المادة السابقة على كل صورة، اي المادة الخاصة، شرط ضروري في كل صنعة. على أنّ هذا الامر لا يختص بعالم الصناعة، بل يصدق على عالم الطبيعة ايضاً. فلكي تحصل صورة طبيعية

وجميع التحولات الطبيعية في العالم تسير على هذا القانون بشهادة التجربة، والملاحظة اليقينية. فبذرة التفاح هي التي يمكنها أن تتخذ صورة

لابد من وجود مادة سابقة، مضافاً الى أن اي مادة طبيعية لا تكفي لحصول كل صورة طبيعية.

إن المواد الطبيعية ذات (اباء) و (امتناع) عن قبول كثير من الصور الطبيعية. أي إنها لا تقبل هذه الصور على اساس اباء وامتناع تتوفر عليه، لا على أساس عدم وجود (الفاعل). فنواة التمر مثلاً لا تصبح انساناً، بل النطفة البشرية هي التي تصبح انساناً، ولا يعود ذلك الى توفر الظروف والعناصر الموجدة في النطفة، وعدم توفرها في نواة التمر. فلو فرضنا أن جميع الشروط توفرت لنواة التمر فلن تصبح انساناً. نعم لو اتجهت نواة التمر اتجاهاً اخر (ولها استعداد وامكان ذلك) ومن ثم تحولت تدريجياً الى نطفة فسوف تصير انساناً، لكن هذا موضوع آخر، غير ما نحن فيه. فنحن نقول: إن نواة التمر ما دامت نواة تمر لا تملك استعداداً لتتحول الى انسان، خلافاً لنطفة الانسان.

إن كل مادة طبيعية يجب أن تتوفر على (امكان) ارتداء الصورة الطبيعية، التي تبتغي ارتداءها. وبتعبيرٍ فلسفي يجب أن تحمل قوة واستعداد تلك الصورة. ويصدق هذا القانون على عالم الصناعة، بحكم كونها لوناً من الفعل الطبيعي.

ان التغيُّر والتحول واقع في معمل الطبيعة الكبير على الدوام، ويتحول الشيء إلى شيء اخر باستمرار. ولا يصح قياس التغيرات والتحولات التي تقع في عالم الطبيعة على التحولات الصناعية. وسوف نثبت لاحقاً أن الطبيعة ليست الا (الصيرورة) والتحول والتغيير.

شـــجرة التفاح لا بذرة الرمان. ومن شجرة التفاح يمكن قطف التفاح وليس ثمرةً أخرى، ولا من شجرةٍ أخرى.

إن الـــتغييرات التي تحصل جرّاء النشاط الصناعي تغييرات سطحية، ورغـــم كـــل الاسماء والاشكال، فهي لا تتعدى حدود الربط، والوصل بين القـــوى القائمـــة في الطبيعة وترتيبها. أما التغييرات الطبيعية فهي تنفذ الى عمق جوهر الاشياء. وتحدث التغيير في الماهية، فتتحول الذات والجوهر الى ذاتٍ وجوهر آخر حقاً، كما سنبين ذلك قريباً.

وسواء أقلنا: إن الاشياء في عالم الطبيعة تتحول من جوهر الى آخر، أم قلنا: إن عالم الطبيعة هو عين التغير والصيرورة، فلابد على كل حال من وجـــود شـــيء ليتحول الى شيء آخر او لتكون الصيرورة في صميم ذاته. وللـــتغير والصـــيرورة نظام خاص، فليس كل شيء صالحاً ليتحول الى أي شـــيء آخر، فالاشياء عادة تمتلك استعداد التحول إلى شيء أو أشياء محددة فقط، وبتعبير فلسفي: ليس لكل موجود بالفعل استعداد أن يصير بأي صورة وحالة كانت، بل لكل موجود بالفعل استعداد صورة معينة. مثلاً: حبة الحنطة لا تمـــلك استعداد أن تصير انساناً أو دجاجاً، بل لديها فقط استعداد أن تكون سنبلة حنطة.

ثم نلاحظ الامر من زاوية أخرى، فنجد أن الحالة والصورة المفروض حصـــولها لاحقاً لا تمتلك امكان الحصول من أي مادة والتلبس في أي مادة؛ فالســـنبلة أو الطفل الوليد مثلاً، الذي يفترض وجوده لاحقاً، لا يملك امكانية التحقق من حبة الشعير أو بيضة الدجاجة. بل هو ممكن الوقوع مـــن مـــادة

المـــادة الـــتي تهـــدف إلى أن تصبح إنساناً يلزم أن تتوفر بشكل أكبر على قابلية وصفة (امكان) الصورة الانسانية، والا فسوف لا تصبح انساناً، إذن فـــلكل شـــكل وصورة وجودية تظهر إلى عـــالم الوجود مادة خاصة تتوفر على (امكـــان) ذلك، وهذا الامكان ذاته أمر وجودي[٤] يتم بـــواسطته خلق

خاصـــة فقط. إذن فكل مادة تقبل صورة ما تتصف في الواقع بصفة خاصة، وهـــي عبارة عن استعداد وقوة تلك الصورة، وحيث إن هذا الاستعداد صفة لتـــلك المادة يُطلق على المادة (حامل) هذا الاستعداد. هذا الاستعداد والقوة ليس له وجود في مادة أخرى، بل الموجود في المادة الأخرى استعداد وقوة أخرى.

ومـــن هنا يتضح: أن هناك ارتباطاً بين الحاضر والمستقبل. فليس ما ســـيقع عديم الصلة بما هو واقع، وأن الاشياء الواقعة تتساوى نسبة ارتباطها بالاشياء التي ستحصل، ومن ثم ليست هناك نسبة بين أيٍّ من الوقائع الفعلية وبيـــن أيٍّ مـــن الوقـــائع التي سوف تقع. بل هناك ارتباط وتناسب بين كل مجموعة من الوقائع الفعلية، وبين كل مجموعة من الوقائع التي ستحصل. بل الارتـــباط والتناسب قائم بين كل فردٍ مما هو واقع وبين كل فرد مما سيقع. فالشـــيء الخـــاص الموجود بالفعل سوف يكون شيئاً خاصاً، ولا يصير أي شـــيء. وكذلك الشيء الذي سيقع فهو يحصل من أشياء خاصة فقط، وليس لديـــه أرضية الحصول من أي شيء من الأشياء. إذن؛ فالصيرورة في هذا العالم ذات نظام. وهذا النظام يتشكل حسب وجهة نظر الفلسفة من العلاقات الخاصـــة بين المواد السابقة والصور اللاحقة، ويصطلح عليها فلسفياً (القوة) و(الاستعداد) وأحياناً (الإمكان الاستعدادي).

٤ ـــ إتضح في ضوء ما تقدم ضرورة وجود استعداد سابق لدى كـــل

علاقة بين المادة، والصورة التي تقبلها.

شـــيء، لكـــي يقع على صورة خاصة. واستعداد كل شيء متقدم زماناً على ذات الشيء. ثم نحن نعرف أن (الاستعداد) ذاته ليس موجوداً مستقلاً، يقع في عـــالم الوجود على شكل شيء أو شخص خاص، بل الاستعداد سمة وصفة تصـــدق على الموجود الخاص؛ إذن فالصفة تتطلب موصوفاً، أي الاستعداد يتطـلب مســتعداً، أي يجب أن يكون هناك (حامل) الاستعداد حسب التعبير الفلســفي. إذن؛ فكل شيء يحصل في عالم الوجود لابد وأن يكون استعداده موجوداً قبله، ولابد ايضاً أن يكون حامل الاستعداد موجوداً في مرحلة سابقة. وحـــامل الاســتعداد هـــو عيـــن ما اصطلحنا عليه (المادة). ومن هنا يقول الحكمـــاء: «كل حادث مسبوق بقوة ومادة تحملها»، اي: إن كل ظاهرة يتقدم عليها وجود استعداد ومادة تحمل هذا الاستعداد.

يـــأتي الان دور الـــبحث فـــي هويـــة وماهية هذه السمة، التي يطلق عـــليها(الاستعداد) أو (القوة). إن هذه الصفة ليست صفةً اعتبارية أو عدمية، بل هي صفة وجودية وواقعية. أي: إن المادة يمكنها أن تلبس صورة خاصة، جراء وجود شيء، لاجراء عدم وجود شيء لديها. والشيء الذي تتوفر عليه المـــادة أمـــر واقعـــي، وليـــس أمراً اعتبارياً وفرضياً. وبعبارة اخرى: إن (الاســـتعداد) يمثل حقيقة في (وجود) المادة، ولا يمثل فراغ المادة من وجود أمـــر، ولا يمثل أمراً اعتبارياً غير ذي أثر. وهنا نظريتان اخريتان في القوة والاســـتعداد، تكون (القوة والاستعداد) وفق أحدهما أمراً عدمياً، وتكون وفق النظرية الاخرى أمراً اعتبارياً.

يقـــول أنصار النظرية العدمية: إن الاستعداد والقابلية ينشأ أساساً من نقصان الوجود. فالوجود كلما توفر على كمالات وتعينات وجودية أكبر قلت

....

قابليـــته وامكانيـــته عـــلى أن يكون شيئاً آخر، وكلما ضعف حجم التعينات والجهات الوجودية كبر امكان التحول الى شيء آخر في الوجود. والواقع أن الشيء حينما يتوفر على اي صورة وحالة يحصل له مانع بالنسبة الى سلسلة حالات وصورٍ أخرى، وكلما توفر بالفعل على صورٍ وحالات وجودية اكبر كـــبر حجم الموانع، التي تحول دون قبوله للتغير والتبدل والتحول الى حالة اخرى.

إذن، اذا بلغ الموجود الى مرتبةٍ يتوفر من خلالها على جميع الكمالات والصـــور، فســـوف لا يكون لديه استعداد اي حالة جديدة. والعكس صادق كذلـــك، فاذا كان الموجود غير واجد لأي حالة وصورة بالفعل فسوف يكون لديـــه استعداد أي شيء. و(الهيولى الاولى) هي الموجود الذي ليس في ذاته أي فعـــلية، ومـــن هنا يكون لديه استعداد أي شيء. واستعداد كل شيء في الهيولى الاولى يعني: ليس في ذاتها إباء وامتناع عن أي صورة وأي حالة. والهيولى الاولى لا تفقد في أي حال صورة من الصور، والصور بالنسبة الى بعضها متضادة ومتمانعة، أي إن بعض الصور تتمانع مع صور أخرى، ولا تـــتمانع مع سائر الصور الاخرى. إذن، فحينما نجد في بعض المواد استعداد صورة معينة فقط نحسب أن هذا الاستعداد أمر وجودي، والحال ليس كذلك. بل استعداد التوفر على صورة خاصة يعني: أن الصورة الفعلية للشيء تمنع مـــادة الشيء (التي لديها استعداد لبس رداء أي صورة) عن قبول سائر الصور الاخرى، فحبة الحنطة مثلاً تتوفر على استعداد أن تكون سنبلة حنطة، لا أن تكون شعيراً أو تمراً أو إنساناً أو أي شيء اخر، وحينما نصـــل إلى عمـــق

....

الفكــرة نجــد أن هــذه الصورة بالفعل (سنبلة الجنطة) هي التي تمنع المادة الاولى الموجــودة في حبة الحنطة دون أن تصير شعيراً أو تمراً أو انساناً، وتســمح فقــط فــي صيرورتها سنبلة حنطة، أي: إن الصورة الفعلية لحبة الحنطة تسد جميع الطرق أمام المادة الاولى سوى طريق سنبلة الحنطة. إذن: فمرجع جميع الاستعدادات الى عدم وجود المانع.

امــا المقولــة التي تقرر: «إن الهيولى الاولى تتوفر على استعداد كل شــيء دون اســتثناءٍ وتفاوت وترجيح» فهي تعني: إن الهيولى الاولى بحكم نقصان وجودها وعدم تعينها وفقدانها جميع الفعليات تصل الى حدٍّ ومرتبة لا يكــون لديها مانع من أي شيء. وحينما يقال: إن هناك استعداد شيء خاص فــي حبة الحنطة أو نواة التمر أو نطفة الانسان فيراد بذلك أن في كل واحدة من هذه المواد مانعاً بالنسبة إلى الصور الاخرى، الا من صورة خاصة.

وهــذه الــنظرية لا يمكن قبولها؛ إذ تقوم هذه النظرية على أساس أن الاجســام في التحليل النهائي تنتهي الى جزءين، احدهما ليس لديه أي فعلية ســوى فعــلية الاستعداد والقابلية، وهو ما اسموه (المادة الاولى) و (الهيولى الاولى). والجــزء الاخــر هو (الصورة الجسمية) وحقيقتها الامتداد والبعد، وتقــوم النظرية الارسطية المشهورة (بالجواهر الخمسة) على هذا الأساس، وبرهان (الفصل والوصل) المشهور جاء لاثبات هذه الفرضية.

لكننا لا نؤمن بالاساس المتقدم، فالجسم ــ من وجهة نظرنا ــ لا يقبل التحــليل الى مادة وصورة. نعم المادة والصورة أجزاء للجسم، لكنها ليست اجزاءً خارجية بل هي أجزاء تحليلية. أي: إن الجسم في عــالم الخــارج لا

....

ينــتهي الى جــزءين واقعيين، أحدهما المادة التي تفتقر في ذاتها الى أي صورة، والاخر الصورة. بل كما أن أجزاء الزمان والحركة والبعد الجسمي تقبل التقسيم الذهني الى اجزاء أصغر، والى مالا نهاية، فكذلك حقيقة جوهر الجسم تقبل التقسيم الذهني الى قوة وفعلية الى ما لا نهاية. وهذه الميزة يتوفر عليها الجسم، جراء كون الحركة مقوماً لوجود جوهر الجسم. على أن نشير الى أن هــناك بحثاً واسعاً في باب تركيب الجسم من المادة والصورة وعدم تركيــبه، وعــلى فرض تركيبه فهل هو اتحادي أم انضمامي؟ وهناك مجال واسع ايضاً للنقد والاعتراض على نصوص الفلاسفة في هذا الموضوع. لكن مجالنا الراهن لا يسعنا استيعاب هذه الابحاث.

أمــا نظــرية اعتبارية القوة والاستعداد فهي تطرح فكرة مهمة، إذ لا يمكن أن يكون الاستعداد أو الامكان الاستعدادي أمراً وجودياً وحقيقة موجودة، بل لابد أن يكون مفهوماً اعتبارياً وانتزاعياً. ولايضاح هذه الفكرة نقول:

إن القــوة والاستعداد ــ وفق ما تقدم ــ شرط قبلي لوجود كل حادثة وكل ظاهرة، دون استثناء، ومن هنا لا يمكن أن تكون القوة والاستعداد ذاته ظاهــرة وموجــودةً، إذ يــلزم من ذلك أن يكون الاستعداد مشمولاً للقانون المتقدم. اي يلزم ان يكون لكل استعدادٍ موجود استعداد سابق، وهذا الاستعداد له استعداد آخر قبله، وهكذا الى ما لا نهاية.

اذن فــاذا اريد لموجودٍ ان يتحقق بالفعل، كالانسان مثلاً، يلزم وجود استعدادات الى ما لا نهاية. وأحد هذه الاستعدادات هو استعداد ذات الانسان، والآخــر استعداد استعداد الانسان، وهكذا... وكل واحد من هذه الاستعدادات

....

يتطلب حاملاً ايضاً، بينا نجد بالضرورة انه ليس هناك استعدادات غير متناهية لكل موجود، نظير الانسان والشجرة وغيرها.

لقد وضع شيخ الاشراق قاعدة كلية لتحديد اعتبارية نظائر هذه الامور، فقال: ((كل شيء يلزم من وجوده تكرار وجوده فهو امر اعتباري)).

يذهب شيخ الاشراق الى أن (الوحدة) امر اعتباري. اي: إن الاشياء التي تتصف بالوحدة موجودة حقيقة، لكن الوحدة ذاتها امر اعتباري وانتزاعي. اذ لو كانت الوحدة موجودة يلزم أن تكون واحدة او كثيرة، لاستحالة أن لا يكون الشيء واحداً ولا يكون كثيراً. فاذا كانت واحدة، اي متصفة بالوحدة، فوحدة هذه الوحدة يجب أن تكون موجودة، فنحصل على وحدتين، وحدة الشيء ووحدة وحدته. ثم ننقل الكلام الى وحدة وحدة هذا الشيء، وهكذا الى مالا نهاية. اما اذا فرضنا الوحدة كثيرة فسوف يتعقد الاشكال، اذ اولاً: ان هذا الفرض خلاف البديهية. ثانياً: إن كل كثيرٍ يتألف من مجموعة آحاد، اذن فوجود الوحدة يستلزم وجود مجموعة آحاد. وحيث أن كل واحد من هذه الآحاد ذو وحدة، وكل وحدة كثير ومجموعة من الآحاد، اذن؛ فوجود كل واحد من هذه الآحاد يستلزم وجود مجموعة آحاد، وهكذا الى ما لا نهاية، ويلزم وجود الاصول والاسس اللامتناهية الى ما لا نهاية. اذن فالوحدة من الامور التي يستلزم وجودها تكرارها، وحيث يستحيل تكرارها، اذن فوجودها امر محال، اذن فالوحدة امر اعتباري. وعلى هذا الاساس ايضاً يذهب شيخ الاشراق الى اعتبارية الوجود، اذ يرى أن التوفر على الوجود يستلزم تكرار الوجود في كل شيء الى مالا نهاية، اي سوف يكون الوجود امراً محالاً.

وعلى اساس ما تقدم في المقالــة التاسعة من القول: بأن المادة التي تــتوفر على صورة لا تقبل عين تلك الصورة مرة اخرى (لاستحالة تحصيل الحاصل)، يلزمنا القول: إن هــذه النسبة، والصفة الــوجودية تستمر فــي

بعــد أن اتضــحت القاعدة الكلية المتقدمة، تقول الاشكالية: إن وجود الاســتعداد يســتلزم وجــود تكرار الاستعداد، وحيث أن تكرار الوجود امر محــال، في ضوء البيان المتقدم، يصبح الاستعداد والامكان الاستعدادي امراً غير وجودي، بل هو امر اعتباري.

جوابــنا عــن هــذه الاشكالية: إننا نوافق على القاعدة الكلية لشيخ الاشراق في صورتها الكلية، اي اذا فرضنا أن وجود شيء يستلزم تكرار وجــوده فلا يمكن أن يكون هذا الشيء موجوداً حقيقياً. ولكن حقيقة نظائر الوجود والوحدة لا تستلزم تكرارها. لقد حسب شيخ الاشراق أن كل ما هو موجــود فهــو من سنخ الماهيات، وأن وجوده مغاير لذاته. بينا يمكن أن يكون وجود الشيء عين ذاته، ومن ثم لا يرد اشكال شيخ الاشراق المتقدم. والوجــود وشــؤون الوجــود نظير: الوحدة، والكثرة، والتقدم، والتأخر، والقدم، والحدوث، والقوة، والفعل من هذا السنخ. فهذه موجودات، اي: إنها عيــن حقيقة الوجود، او مرتبة من مراتب الوجود، وليست ماهية توفرت على الوجود.

حيــنما نقــول: إن الاستعداد والقوة امر وجودي فنعني بذلك أنها غير خارجة عن وجود الشيء المستعد، وأنها تنتزع من مرتبة ومرحلة خاصة من مــراحل وجود المادة. ولا نعني أنها صفة منضمة وعــارضة على المادة،

وجودهـــا الى أن تحصـــل الصـــورة والشكل المطلوب، وبعد حصول ذلك يرتفع الامكان المذكور، اذ لا معنى لطلب واتخاذ صورة مع وجودها بالفعل. مثلاً: التفاح بعد صيرورته تفاحاً لا يصير تفاحا، الا اذا زالت صورة التفاح الفعلية، ثم عبر حركة ومسيرة اخرى تصير تفاحة مرة اخرى[٥].

نظير اللون، والرائحة، والوضع، التي تعرض على الجسم.

ومـــن هـــنا يتضح: أن الجدل الذي وقع بين الفلاسفة في تحديد مقولة القـــوة والاســـتعداد، وهـــل هي من مقولة الكيف، او الاضافة، او من مقولة اخـــرى؟ جـــدل لا معنى له. فالقوة والفعلية لا تنضوي تحت المقولات، لكي يصل الدور الى البحث في تحديد ماهية المقولة التي تنضوي تحتها. غاية ما يمكـــن أن يقـــال هـــنا هو: إن نسبة الاستعداد الى المادة نظير نسبة الجسم التعـــليمي الى الجســـم الطـــبيعي. وهي من باب نسبة المبهم واللامتعين الى المتعين، ونحن نعرف أن المبهم والمتعين في عالم الخارج متحدان، ويختلفان بحسب الاعتبار الذهني، فكل متعين (عارض تحليلي) للمبهم وليس (عرضاً خارجياً) له. لكن الفلاسفة هنا تناولوا ماهية القوة، والاستعداد بالبحث، وكأنهم يبحثون عن عرضٍ خارجي.

٥ ـــ ثـــبت فيما تقدم إن امكان وجود كل شيء موجود دائماً قبل ذات الشيء على أن هذا الوجود نظير وجود (التعيُّن) ضمن (المتعيَّن). يأتي الان الدور لكي نتعرف على: الى اي مدىً يبقى هذا الامكان مستمراً في حياته، فهل يبقى الإمكان والاستعداد بعد تحقق ذات الشيء وبلوغه مرحلة الفعلية، ام لا؟

الجواب: لا؛ فان بداية فعلية الشيء هي نهاية القوة والاستعداد وامكان ذلك الشيء. اذ لو فـــرضنا بقاء القوة والاستعداد مع فعلية الشيء يلـــزم أن

نطلق على هذه الصفة الوجودية مصطلح (القوة) ونطلق على الصورة الوجودية اللاحقة مصطلح (الفعل). ونستبدل هذين المصطلحين احياناً بمصطلحي الامكان والفعلية. كما نقول مثلاً: للبذرة قوة وامكان الشجرة وبعد فعلية الشجرة تزول القوة او إن الامكان تحول الى فعلية.

وبديهي ايضاً كما يزول بفعلية الشجرة امكان الشجرة تزول ايضاً صورة البذرة التي هي توأم قوة الشجرة(٦).

يكون استعداد الحصول امراً حاصلاً، وحيث أن حصول الحاصل محال، فاستعداد مثل هذا الامر المحال محال ايضاً، اذن فحصول كلُّ فعلية يفضي الى زوال امكان واستعداد تلك الفعلية. اما كيف تزول، وهل زوالها يشبه زوال موجود، وحلول موجود آخر محله في الواقع، ام أنها تزول بشكل آخر؟ فهذا بحث سيتناوله المتن بالايضاح قريباً.

٦ ــ هناك موضوع آخر ينبغي أن يتضح الموقف منه: هل تنتهي وتزول الصورة القبلية، كما يزول الامكان القبلي بمجيء الفعلية البعدية، ام لا؟ مثلاً: إن امكان الانسانية الموجود في نطفة خاصة يزول بفعلية الانسانية، فهل تزول الصورة الخاصة للنطفة ايضاً. ام لا؟ على أن المقصود من الصورة السابقة ليس الهيئة والشكل السابق، بل المقصود الفعلية الخاصة، التي هي مبدأ آثار ذلك الشيء ومقوم ذاته ومبدأ فصله الاخير.

لا شك في أن الماضي لا يبقى بتمامه في المستقبل، ومن الثابت أن النطفة التي اصبحت انساناً ليست نطفة في الوقت الراهن، وقد فقدت جزءاً من آثارها. وبيضة الدجاجة تزول هي وبعض آثارها، بعد صيرورتها دجاجة. ولا شك ايضاً في أن الماضي لا يزول تماماً في المستقبل. الامر

....

الذي يظل قائماً في الماضي والمستقبل ويتلقى الصور المختلفة هو (المادة) بالتعبير الفلسفي، وهي التي تحمل استعداد الصور.

انما يقع البحث في: انه هل تزول الصورة السابقة بمجيء الصورة اللاحقة، ام لا؟ على أن الصورة السابقة لا يمكنها حفظ موقعها ومرتبتها بوصفها (صورة) ومعرف لماهية وحقيقة الشيء، بعد مجيء الصورة اللاحقة؛ اذ لو استمرت الصورة السابقة على موقعها الاول يلزم أن يكون للشيء الواحد واقعيتان، وماهيتان مستقلتان.

ولكن ينبغي لنا أن نجيب على الاستفهام التالي: هل تعدم الصورة السابقة تماماً، بعد أن تفقد موقعها وتحتله الصورة اللاحقة، وتكون الصورة الجديدة جديدة تماماً، اذ أن الصورة السابقة تعزل من موقعها فقط ولا تزول، بل تصبح جزءاً من المادة؟

هناك نظريتان بصدد الاجابة على هذه الاشكالية: نظرية السلف المشهورة التي تبناها ابن سينا، والتي تقرر أن الصورة السابقة تزول تماماً. فالنطفة مثلاً حينما تصبح حيواناً تزول الصورة الفعلية التي هي اساس صيرورة الشيء نطفة، وتظهر صورة جديدة تماماً، تفاض على المادة. اي: إن ما يحصل في عالم الطبيعة هو (الخلع واللبس). اي: إن المادة تخلع لباساً وتلبس لباساً آخر، اكمل احياناً من سابقه. ويستحيل أن تلبس المادة لباساً جديداً، وهي لا زالت ترتدي اللباس السابق.

اما النظرية الاخرى ــ التي يناصرها صدر المتألهين ــ فتقرر: إن الصورة السابقة لا تعدم تماماً، بل تعزل من موقعها فقط، ومن ثم لا تكون

يمكن استنتاج النتائج التالية من البيان المتقدم:

١ ــ لدينا نسبة وجودية باسم (القوة) و(الامكان)(*).

٢ ــ القــوة والامكــان بحاجة الى فعلية تحفظه، حال اتجاهه صوب فعــلية يطلــبها(٧). مــثلاً: قــوة وامكان التفاح الموجودة في البذرة تحفظ بواسطة صورة البذرة.

(صـــورة). اي: إن ما يحصل في عالم الطبيعة ليس هو (الخلع واللبس). بل الحاصل هو (اللبس فوق اللبس)، ولا يمكن من حيث الاساس أن تخلع المادةُ ــ بشــكلٍ كاملٍ ــ الصورةَ، وتلبس صورة اخرى، رغم عدم وجود فاصل زماني. وسوف يتناول متن المقالة هذا الموضوع بالبحث لاحقاً.

٧ ــ بعد أن اتضح أن وجود امكان اي شيء قبل وجود ذلك الشيء، وان القــوة والامكان ليسا وجودين مستقلين، بل سمة وصفة تتوفر على الوجود في شيء اخر، ومن ثم لابد من وجود هذا الشيء، الــذي يحمل امكــان واستعداد

(*) لا يخــفى أن العــلوم الطــبيعية تتناول في مسيرتها البحث عن الاشياء التي تخضع للاختــبار بواســطة الادوات الماديــة، ولم تستطع هذه الادوات والوسائل حتى اليوم الكشــف عــن مجموعــة صفات ونسب وجودية، كالامكان والقوة، والوحدة والتقدم والــتأخر وامثالها؛ ومن هنا لم تعكف الفلسفة المادية ــ خصوصاً المادية الديالكتيكية التي تزعم لنفسها العلمية ــ على البحث عن هوية هذه الصفات. واكتفت بجملة واحدة (كــل مــا هــو موجود مادي، وليس هناك شيء سوى المادة)، رغم أن هذه النسب والصــفات تــنطوي على مجموعة نظريات حساسة، ورغم دخول مصطلح الامكان والفعلية، والحركة والزمان والوحدة، والكثرة في كل بحث يردونه سواء أرضوا بذلك أم ابــوا، ومــن ثــم لا بــد من طرح مفهوم من المفاهيم الاخرى القريبة لتمييز هذه الصفات. (العلامة الطباطبائي).

....

الشـــيء المطلوب قبل هذا الاخير. فكما أن كل شيء مسبوق بقوة واستعداد فانه مسبوق ايضاً بوجود حامل هذا الاستعداد، الذي يطلق عليه (المادة). وقد اشرنا سابقاً الى: أن مقولة الفلاسفة المشهورة (كل شيء مسبوق بقوة ومادة تحمـــلها) تعـــني الفكـــرة المتقدمة، التي اتضحت بجلاء في ضوء الابحاث السابقة.

يجـــب أن نلـــتفت بشكل جيد تماماً الى عدم جواز التيه والضياع في زحمة الالفاظ، نظير (الحامل) والحافظ والمتلقي، فنحسب أن هناك في عالم الخـــارج امـــرين واقعـــاً، ينضـــم احدهما الى الآخر، فيحمل احدهما الآخر ويحفظه، ويكون احدهما عارضاً والاخر معروضاً. بل هذه الاثنينية ــ كما تقـــدم بيانه ــ امر تحليلي وذهني وليست امراً عقلياً خارجياً. وكما جاء في المـــتن، فـــإن القـــوة، او الامكان الاستعدادي نوع من النسبة بين الحاضر والمستقبل، ونحن نعرف أن النسبة ليست امراً مستقلاً عن الطرفين.

يتأســـس طرح الحكماء عادةً حول اثبات ضرورة وجود المادة السابقة على التسلسل التالي: هل الامكان جوهر ام عرض؟ وبحكم استحالة أن يكون جوهراً فهو عرض. ومن ثم من اي مقولة من المقولات، فهل هو من مقولة الكيف ام الاضافة، ام من مقولة اخرى؟

هـــذا الاســـاس غيـــر سليم؛ لاننا نقول ــ كما اوضحنا سابقاً ــ: إن الاســـتعداد، او الامكان الاستعدادي «تعيُّن» خاص للمادة. وبعبارة ادق: إن الاستعداد هو عين المادة باعتبار التعين، اي: إن الاستعداد عبارة عن (المادة المتعينة)، فهناك واقع واحـــد يكون مصداقاً للمادة، ومصداقاً للاستعداد ايضاً

٣ ــ كــل فعــلية تدفع فعلية اخرى عن نفسها، مثلاً بظهور صورة التفاحة تدفع صورة البذرة. ويمكن استنتاج نتيجتين ايضاً من هذه النتيجة:

اولاً: هناك فعلية واحدة فقط في كل وحدة خارجية، والفعليات الاخرى جــزء المــادة. مثلاً ففي فعلية الكرسي تكون صورة الكرسي وحدها فعلية الكرســي، والفعــليات الاخرى نظير فعليةَ الخشب واللوح والمسمار جزء المادة، وليست فعليات مقابل فعلية الكرسي.

ثانيــاً: حــامل قوى وامكانات الشيء مادة الشيء لا صورته[٨]؛ لان الصــورة الســابقة تزول بظهور وفعلية الصورة اللاحقة، ولا معنى لزوال القابل بمجيء مقبوله ومطلوبه.

وليــس هناك واقع عارض على واقع آخر. ومن هنا فمفهوم الاستعداد نظير ســائر المفاهيم الفلسفية كالوجود، والعدم، والضرورة، والامكان... حيث لا تنضوي تحت اي مقولة من المقولات، اما اذا اردنا أن نأخذ مفهوم (العرض) بمعــناه الاعــم من العارض الخارجي، والعارض الذهني فسوف يشمل هذه المفــاهيم ايضاً. ولكن يجب أن نطرح في هذه الحالة تعريفاً آخر (للعرض) ولعلنا نوفق ان شاء الله في المقالة الثالثة عشرة (الجوهر والعرض) لدراسة هذا الموضوع.

٨ ــ إن النقطة التي يتفق عليها جميع الفلاسفة هي: إن الماضي غير منفصل عن المستقبل، بل الماضي يأتي على صورة الحاضر. انما يختلفون حــول وجود (الصورة) بمفهومها الفلسفي الارسطي، فهل هي واقعاً موجودة ام لا؟ وبعــد الاتفاق على أن التحولات والتغييرات الواقعة تتناول الماضي، ولا يكون الماضي في الحاضر على منوالٍ واحد، يختلفون حول الموقف من

....

الاستفهام التالي: هل تبقى الصورة الارسطية في خضم هذه التحولات، ام انها ستزول؟ على اثر هذا الموضوع يطرح موضوع آخر: لو سلمنا بالمفهوم الارسطي للصورة، وآمنا أن الجسم مركب من مادة وصورة، فهل حامل الاستعداد هو الجزء المادي من الجسم ام جزؤه الصوري؟

من الواضح أننا اذا قلنا إن الصورة السابقة تزول، وتحل محلها الصورة اللاحقة في خضم التغيرات الجوهرية التي تحصل للجسم، يلزمنا القول:

إن حامل الامكان هو الجزء المادي من الجسم، اي الجزء الثابت والباقي،لا جزؤه الصوري غير الثابت؛ لأن حامل الامكان هو عين قابل الصورة اللاحقة، وكما جاء في المتن: «لا معنى لأن يزول قابل الشيء بمجيء مطلوبه ومقبوله».

على أن البيان المتقدم اعلاه يقوم على اساس تفسير النظرية الارسطية في تركيب الجسم من مادة وصورة بأن الجسم ذو جزءين خارجيين: احدهما مادي، والآخر صوري. مضافاً الى الايمان بأن الجزء الصوري يزول في خضم التحولات الواقعة، ويبقى الجزء المادي. أما اذا لم نقبل الاساس الذي تقوم عليه نظرية ارسطو او نفسره بالتركيب الاتحادي لا الانضمامي، او نوافق على ذلك ولكن لا نحتم زوال الجزء الصوري في خضم التحولات التي تطرأ على الجسم، فسوف تتهدم النظرية المتقدمة (إن حامل الامكان هو مادة الشيء لا صورته)، او تتخذ النظرية المتقدمة لنفسها صورة اخرى. والابحاث القادمة توضح هذا الموضوع.

٤ ــ بظهور الفعلية يزول امكانها. مثلاً: بذرة التفاح التي فيها امكانية التفاح تفقد امكانية هذه الصورة بظهور صورة التفاح، رغم توفرها على امكان الصورة الاخرى، والصور المادية الاخرى، اذ كما يمكن لبذرة التفاح أن تصبح تفاحة فالتفاحة يمكنها ايضاً أن تصبح شيئاً اخر عبر التجزئة والتحليل ثم تصبح تفاحة مرة اخرى خلال المسيرة والحركة الطبيعية.

ومن ثمّ فبذرة التفاحة مثلاً يمكن أن تصبح بلا واسطة التفاحة الاولى، وبالوسائط الكثيرة او القليلة تفاحةً أخرى او شيء آخر.

ومن هنا تتضح نظريتان:

الاولى: المادة الجسمية ذات امكانية صورٍ غير متناهية. غايته أن نسبتها الى كل صورة من الصور ذات قبول خاص، وتختلف قرباً وبعداً، وبوجود الواسطة وعدمها.

الثانية: تتصف المادة بواسطة الامكان بالبعد والقرب، وهذا دليل آخر على ثبوت الامكان[٩]؛ لأن البعد والقرب صفات خارجية، ومن المحتم ان يكون موصوفها ذا وجودٍ ايضاً.

---

٩ ــ ليست هناك حالة تسلب خلالها كل امكانات المادة الجسمية عن الجسم؛ فالمادة الجسمية لا تعدم، ولا يسلب منها الامكان. ومن هنا نقول: إن للمادة الجسمية امكاناتٍ غير متناهية، لكن نسبة المادة في كل حال الى كل واحدة من الصور التي تتوفر على امكانها ليست على حد سواء. فنسبتها الى البعض أنها ذات امكانٍ لقبولها قريباً، اي: أنها ذات استعدادٍ كامل لقبول هذه الصور، ولديها بالنسبة الى بعض الصور الاخرى امكان قبولها بعد قبول

يلزمـــنا أن نعرف أنه عندما تكون هناك نسبة وارتباط وجودي فلابد من وجود طرفين يرتبط احدهما بالآخر. فاذا كان الارتباط في الخارج يتطلب أن يكـــون الطرفان معاً في الخارج واذا كان في الذهن ففي الذهن واذا كان فرضـــياً ففـــي الفـــرض، ومن هنا يلزمنا الحكم بأن (النسبة بين الموجود والمعدوم محال)(١٠).

صـــور اخرى. واذا قسنا نسبة الاستعدادات، والامكانات الى بعض الفعليات نلاحظ أن بعضها اقرب الى الفعلية، وبعضها الآخر ابعد منها. مثلاً: اذا قسنا استعداد النطفة بالنسبة الى فعلية الانسانية نلاحظ أن هذا الاستعداد قريب جداً من فعلية الانسانية، اما اذا قسنا نسبة التفاحة الى فعلية الانسانية نجد أن هذا الاستعداد بعيد، اي: من الممكن أن يكون التفاح انساناً، ولكن على أن يطوي مـــراحلَ من الفعليات، حتى يصير جزءاً من جســـد الانسان، ثم يتحول الى نطفة، ثم تصير النطفة انساناً. اذن فاستعداد صيرورة التفاحة انساناً ،استعداد تفصله فاصلة كبيرة عن فعلية الانسانية.

واتصـــاف الامكانـــات، والاستعدادات بالقرب والبعد (واتصاف المادة الحامـــلة لهذه الاستعدادات تبعاً لها) دليل بنفسه على أن هذه الامكانات ذات طـــابع واقعي وحقيقي؛ اذ القرب والبعد من الامور الواقعية الخارجية، ولابد أن يكون الموصوف بها، اي الامكانات والاستعدادات اموراً واقعية وخارجية ايضاً.

١٠ ــ لا شـــك في أن قيام النسبة بين المعدوم والموجود امر محال؛ لان النســـبة رابطة، ولا معنى للرابطة بدون المرتبطين، على اختلاف نسق تحققهما وثبوتهما. فقد يكون لطرفي النسبة وجود حقيقي، ويحكي كل منهمـــا

اذا وضعنا هذه النظرية الى جانب النظريتين المتقدمتين:

١ ـــ كل فعلية قبل ظهورها امكان في المادة.

٢ ـــ الامكان المذكور صفة ونسبة وجودية.

٣ ـــ النسبة الفعلية الوجودية تتطلب طرفين موجودين فعليين.

عــن كمــال وجودي. فحينما ننسب احد هذين الطرفين الى الاخر نحكم في الواقــع بــلونٍ مــن الارتباط الاتحادي، او غير الاتحادي بين مرتبتين من الوجــود. مــثلاً؛ اذا حكمنا بأن (زيد عالم) فمفهوم زيد يحكي عن شخصيةٍ انسانية، بنفسها موجودة، ومفهوم عالم يحكي عن كمالٍ وجودي اخر. وجملة زيد عالم تحكي عن ارتباط اتحادي بين هذين الوجودين، وزيد في مرتبة من مراتب وجوده عين وجود العلم.

ومن الممكن أن يكون احد طرفي الارتباط (المحمول ـــ المحكوم به) لا يحكي عن كمالٍ وجودي، بل يحكي عن امر اعتباري، وانتزاعي، او عن جهــة عدمية، مثل قولنا (زيد اعمى) فالعمى امر عدمي، وهو مفهوم ينتزع مــن فقدان زيدٍ للبصر. فوجود زيد بنحو من الانحاء ينتزع منه العمى، كما ينــتزع مفهوم النقصان الذي هو مفهوم عدمي من الخط المتناهي بنحو من الانحاء. والخط الذي يبلغ طوله نصف متر بنحوٍ ينتزع منه مفهوم (الانقص) بالنسبة للخط الذي يبلغ طوله متراً واحداً. فالعمى موجود، لكنه موجد بنفس وجود زيد، لا بوجود اخــر غير وجــود زيد. كما أن النقصان موجود، لكنه غيــــر موجود بوجود آخــر غير وجود الخــط. والامر كذلك في كل امر انتزاعي، فهو مــوجود لكن بوجــود منشأ انتزاعه. اذن فــالعلاقة بين زيد

وعـندئذٍ ينتهي بحثنا الى طريق مسدود؛ لان الفعلية الموجودة لاحقاً التي هي منشأ للآثار الخارجية موجودة في ظرفها، وقبل ظهورها الخارجي بالمادة، وليست موجودة في المادّة، بينا يوجد امكانها في المادة بالفعل[١١].

اذن لابد أن تكون إحدى هذه النظريات الثلاث غير سليمة، او تتطلب ايضاحاً. اما النظريتان الاوليتان: فلا مجال للمناقشة فيهما، فلا يصح القول: إن المادة ليس لديها امكان الصور اللاحقة، ولا يصح القول ان هذا الامكان لم يكن موجوداً وهو مجرد وهمٍ، والا يلزم انكار الهوية التحولية والتدريجية لعالم الطبيعة. لكننا اذا دققنا في النظرية الثالثة سنجد أن الفعلية التي هـي

والعـمى، ليست من قبيل العلاقة بين الموجود، والمعدوم، بل من قبيل العلاقـة بين الموجود الحقيقي والموجود الانتزاعي. والامر المحال هو قيام العلاقـة بين الموجود والمعدوم، الذي لا وجود له في ظرف النسبة بأي نحو من انحاء الوجود.

١١ ـ خلاصـة الاشـكال: اذا قلنا: إن الامكان نسبة وجودية، وهذه النسـبة موجـودة دائمـاً قـبل وجود ذات الشيء، يلزم أن تقوم النسبة بين الموجود (المادة الموجودة) وبين المعدوم (الفعلية المعدومة في هذا الظرف، والـتي توجد في المستقبل)، بينا يستحيل قيام النسبة بين الموجود والمعدوم، وهـذا الفرض يشبه تماماً أن نقول: إن لدينا خيطاً نمسك باحد اطرافه الآن، وطـرفه الاخـر بيد شخص اخر سيوجد بعد مئة عام! ومن هنا يتضح خطأ القـول بـأن كـل مستقبل يرتبط بماضٍ خاص، وكل ماضٍ يرتبط بمستقبل خـاص. اجـل اذا كـانت هـناك علاقة في العالم فهي العلاقة القائمة بين الموجودات المتزامنة.

طـرف نسـبة المـادة والتي هي امكان في المادّة ليست وحدها، بل هناك فعليات اخرى ايضاً في عرضها لها امكان الوجود في المادة، رغم أن هناك فعلية واحدة فقط من الفعليات الممكنة موجودة والفعليات الاخرى في حضن العدم.

مـثلاً: مـادة التفاح في بذرة التفاح يمكن أن تصبح تفاحة، ويمكن (بواسـطة الاحـتراق) أن تصـبح رماداً، ويمكن (بواسطة التغذي بها) أن تصبح غذاءً، ويمكن أن تصبح آلاف الاشياء الاخرى، رغم أن الواحدة فقط من هذه الفعليات (بحسب الوقوع الخارجي) ستلبس رداء التحقق.

ومن هنا يتضح: أن طرف نسبة المادة ليس هو عين الفعلية الوحيدة التي وجدت والتي ستكون منشأً للآثار الخارجية؛ لان هذا الفرض يؤدي الى بطـلان الـنظرية الاولى، كما أن الامكانات الاخرى المفروضة ليست كاذبة ووهميـة؛ لأن هذا الفرض يكذب النظرية الثانية، بل كل هذه الفعليات التي هي طرف النسبة لها نحو من الفعلية الوجودية في المادة[١٢] ولكن ليست فعلية تفضي الى ترتيب الآثار.

---

١٢ ــ خلاصـة معالجـة الاشكال: إن النسبة بين الماضي والمستقبل ليست نظير النسبة بين الموجود والمعدوم، بل هي نظير النسبة بين الموجود والموجـود. اي: إننا نؤمن بالقاعدة الكلية ((استحالة قيام العلاقة بين الموجود والمعـدوم)) لكـن لا تصدق هذه القاعدة على موضوع بحثنا؛ لأن المستقبل موجود في الماضي واللاحق موجود في السابق، والفعلية موجودة في القوة. وهـذه المقولة يمكن تفسيرها، او تقريرها على نحوين، نوافق على احدهما، ونرفض الآخر:

وعلى اساس هذا البيان يتضح بجلاء أن حقيقة امكان الفعلية في المادة هي: توفرها على نحو من الثبوت الوجودي في المادة، وليست واجدةً بعدُ للآثار الخارجية للفعلية، وبعد أن تتوفر المادة في مسيرتها التكاملية على تمام الفعلية تبرز منها الآثار الخارجية.

التقرير الاول:

إن المستقبل موجود الان وبالفعل، فالماضي، والحاضر، والمستقبل موجودة بعضها في بعض، انما الزمان هو الحجاب والستار بين الماضي والمستقبل. وحينما نصل الى المستقبل يرتفع في الواقع حجاب الزمان بيننا وبين المستقبل.

والزمان يشبه المكان من هذه الزاوية، ففي اي مكان حللنا تكون الامكنة الاخرى بالنسبة لنا معدومة. ولكن اذا سافرنا اليها نراها موجودة. فنحن حينما نكون في طهران تكون اصفهان وشيراز بالنسبة لها (اصفهان او شيراز)، وبالنسبة الى سكانها موجودة. لكنها بالنسبة لنا معدومة. والعدم النسبي بالنسبة لنا يعني أن محدودية وجودنا تجعل من المكان الذي نحل به (طهران في المثال) ستاراً امام انظارنا، وبمجرد السفر من المكان نزيح الستار، ويزول العدم النسبي لاصفهان او شيراز.

ولدينا من ناحية الزمان نظير هذه المحدودية. ففي اي زمان حللنا لا يمكننا رؤية ما وراء ذلك الزمان، فكما أن المكان يحدنا، ونشغل قسماً من المكان فقط فكذلك الحال بالنسبة الى الزمان يحدنا، ونحل في قسم منه فقط. وهذا الجزء الزماني الذي يحيط بنا يضع ستاراً امام ابصارنا، فنحسب الماضي والمستقبل معدومين، بينا لا الماضي معدوم، ولا المستقبل معدوم

مثلاً: فعلية التفاح لها وجود بلا أثر في بذرة التفاح الى جانب وجودات اخرى بلا أثر من الفعليات الاخرى الممكنة، وعندما تقع البذرة في مسيرتها التكامــلية على خط فعلية التفاح تبدأ بالفعالية فتدفع الامكانات الاخرى التي كـــانت قائمـــة، فتصـــبح شـــجرة تفاح ثم تصبح تفاحة وتبرز منها الآثار الخارجية للتفاح، فتصبح ذات حجم ووزنٍ ولونٍ وطعم ورائحة خاصة.

بحسب الواقع. إن مرور الزمان بمثابة السفر من مكان الى مكان آخر، يـــزيح الستار عن ابصارنا، فنواجه المستقبل، الذي كنا نحسبه معدوماً. يبقى هـــنالك فارق بين الزمان، والمكان، ففي حالة المكان نحن الذين نزيح ستار المكـــان، عبر انتقالنا من مكان الى اخر. اما في حالة الزمان، فالزمان نفسه هـــو الـــذي يزيح بحركته السريعة الستار عن ابصارنا فيواجهنا لحظةً بعد لحظة بوقائع جديدة.

نقـــل الســـبزواري فـــي تعـــليقاته عـــلى الاسفار نصاً لاحد الحكماء (ميـــرداماد) وإن الاخير قال: إن الزمان والزمانيات بالنسبة الى الموجودات اللازمانيـــة (المجـــردات العـــلوية) يشبه المكان والمكانيات بالنسبة لنا. وإن الامـــور الـــتي تـــبدو متفرقة في سلسلة الزمان موجودة معاً، حسب الوجود الدهري. والانسان في سلسلة الزمان بالنسبة الى الموجودات اللازمانية، مثله مثل النملة، التي تدب على خشبة، او حبل ملون بالنسبة الى الانسان. فالنملة عـــندما تصـــل الى اي جزء ذي لون خاص من اجزاء الحبل، فهي لا ترى الاجزاءالاخرى ذات الالوان المختلفة، وهذه الاجزاء خفية ومعدومة بالنسبة اليها، حتى تصل الى جزءٍ اخر ذي لون اخر، وتظل بحكم محدودية وجودها

مـــن الممكن ان نغيّر نصّ النتيجة ونضعها في الصيغة التالية: تُبدل المـــادة الامكان بالفعلية بظهور الفعلية. ويمكن أن نحصل في ضوء البيان المـــتقدم على النتيجة التالية ((لا يمكن تصور فاصل بين الامكان والفعلية))؛ لأن مجموع الامكان والفعلية يشكل واحداً شخصياً، وحصول الفاصل (سواء

تـــرى العـــالم كلــــه بلون هذا الجزء، ويصبح الجزء الذي تجاوزته معدوماً بالنســـبة اليهـــا، كما يبقى معدوماً الجزء الذي لم تصل اليه بعد. اما الانسان الـــذي يشرف برؤيته على مجموع حركة النملة فهو يرى جميع هذه الاجزاء المتنوعة الالوان في الحبل الواحد مجتمعةً الى بعضها، ولا يعدم اي جزء من هـــذه الاجزاء بالنسبة للانسان. ومعدومية الزمانيات بالنسبة الى بعضها على هذا المنوال، اي: أنه عدم نسبي.

هـــذا لون من تقرير فكرة وجود المستقبل في الزمن الحاضر. وسوف نستأنف البحث حول هذه الفكرة لاحقاً، وسوف نؤكد على أن هذه الفكرة في طرحها الراهن ــ تحت عنوان الزمان هو (البعد الرابع) ــ ليست صحيحة. وسوف ندرس نظرية ميرداماد ايضاً، على أنها نظرية سليمة. وعلى كل حال فهذه المقالة لا تُعنى بهذه الصياغة لفكرة وجود المستقبل في الحاضر.

التقرير الثاني:

المســـتقبل موجود في الحاضر، بمعنى، إن الحاضر مرتبة من مراتب وجـــود المســـتقبل، فالماضي، والحاضر، والمستقبل بمجموعها تشكل وحدة متصلة، نظير الوحدة الاتصالية التي تحكم الجسم. فقد ثبت في ابحاث الفلسفة أن حقيقـــة (الجســـم) بعـــد واتصال (سيتناول المتن البحث في مدى انسجام

كـــان وجوديـــاً ام عدميـــاً) بين الوحدة الشخصية يفضي الى زوال الوحدة والشخصية.

مثلاً: بذرة التفاح التي تتجه صوب فعلية التفاح، لا تصل في مسيرتها الى نقطةٍ لا تكون خلالها امكاناً ولا فعلية للتفاح. بل نهاية امكان التفاح هي

الموقـــف الفلسفي في هذا الموضوع مع النظريات العلمية الحديثة، وسنتناوله ايضاً في الهوامش اللاحقة). يتميز الواحد المتصل في أن كثرة وتعدد اجزائه ليســـت حقيقيـــة، بل اعتبارية. اي في نفس الوقت الذي يقوم الذهن بتحليل وتجـــزئة هـــذا الواحـــد واعتبار اجزائه متغايرة، فليس هناك في متن الواقع تجزئة وكثرة، بل ليس في البين إلاّ وجود واحد، لا غير.

ومجمـــوع الشي بالقوة، والشيء بالفعل يشكل واقعاً واحداً، مع فارق عـــن الجســـم في أن اجزاء الجسم متشابهة مع بعضها، اما اجزاء ومراتب الواقع، المتشكل من مجموع ما بالقوّة وما بالفعل، فليست متشابهة مع بعضها، فاحدهما بالقوة الى الآخر والاخر بالفعل بالنسبة الى نفسه، ويستحيل اعتبار ما بـــالقوة لشيء عين ما بالفعل لذلك الشيء (على تفصيل سيأتي لاحقاً). واذا كان المســـتقبل منفصلاً عن الحاضر والماضي، وكانت هناك فاصلة واقعية بينهما، يستحيل عندئذٍ أن تكـــون هناك نسبة وعـــلاقة بينهما. لكـــن الكثـــرة الـــواقعية لا وجود لها في البين، وليس هناك فاصل بين الماضي والمستقبل، بل المستقبل والماضي مرتبتان لوجود واحد، ويحكم بينهما اتحاد واقعي؛ اذن فالعلاقة بين الماضي والحاضر، وبين الحاضر والمستقبل، ليست نظير العلاقة بين شيئين مجزأين عن بعضهما، بل تقوم بين شيئين هما في الواقع شيء واحد.

بل ينبغي أن نقول إن الامـــرين المجزأين عن بعضهما ولـــو كـــانـــا

بدايـــة فعلية التفاح. اذن مجموع امكان وفعلية التفاح بشكل واحداً متصلاً. كما لا يمكن فرض فاصلٍ قليل او كثير، وجودي او عدمي، بين امكان بذرة الـتفاح وبيـن امكان التفاح، لأن هذا الفرض يستلزم أن تتحقق المادة بلا صورة، وهذا بنفسه محال.

اذن فنهاية وجود صورة البذرة بداية وجود صورة التفاح ايضاً. ومجموع هاتين الصورتين بشكل واحــداً متصلاً وممتداً، ومن ثمَّ فــاثبات الانفصـــال

متزامنين لا يمكن أن يرتبطا مع بعضهما، وتقوم نسبة بينهما. فملاك صحة قيــام النســبة بين شيئين ليست تزامنهما. فالوحدة والاتصال الواقعي تحصل سواء اكانا متزامنين ام كان كل واحد منهما في زمان مستقل، ويمكن احياناً ان يكون احدهما زمانياً والاخر مجرداً وغير زماني.

ومســوغ صــحة قيام نسبة (الامكان) بين الحاضر والمستقبل هو: ان المستقبل عين الحاضر، والحاضر عين المستقبل في الواقع، ولو كانا شيئين مجزئين فسوف لا تحصل بيهما هذه النسبة ولا اي نسبة أخرى.

ومــن هنا يقال: ((إن المعلول في العلل الايجادية ـ لا العلل الاعداديّة والزمانية ـ موجود في مرتبة العلة))، وحينما يطلق على وجود المعلول أنه مرتبة نازلة للعلة فهذا يعني عين الرابطة الاتحادية ﴿**وإن من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدرٍ معلوم**﴾ سورة الحجر: آية ٢١، ويقول جلال الدين الرومي:

كنا جوهراً واحداً متحدين جميعاً

دون رأس وقدمٍ يميزنا هناك

كنا جوهراً واحداً كالشمس

دون عقدة، كالماء في صفائه

بيـــن الصور التي تطرأ على المادة بالتدريج، واثبات التكثر بينها لا يتعدى الفـــرض. بـــل ـ كما تقدم في المقالة الخامسة ـ أن هذه الصور واحد في عين انفصالها عن بعضها.

اشكـــال:

من الممكن الاعتراض على البيان المتقدم فتقول: إن البيان المتقدم لا ينسجم مع معطيات العلوم المعاصرة(١٣)؛ لأن العلماء المعاصرين اثبتوا أن بـــنية الاجســـام ليست وحدة متصلة، بل يتألف كل جسم من مجموع اجزاء صغيرة تقبل التحول الى طاقة، وكل جزءٍ مادي يوجد في الواقع من تكاثف ركـــام مـــن الطاقة، والطاقة ذاتها ايضاً بنية حُبَيبيَّة، وكل حبة منها تسمى ((كوانتوم)).

---

١٣ ـ انـــتهى بـــنا الحديث الى أن الامكان والفعلية، اي: ان الماضي والمســـتقبل، لا يفصـــلهما فاصل. وإن كثرة الصور ليست كثرة واقعية، بل وهمية. وما هو واقع وما سوف يقع ليس هو الا المتصل، الذي يشكل بمجموعه واقعاً واحداً. ومن الممكن هنا أن يطرح اشكال من وجهة نظر العلوم الطبيعية، وهـــو: إن النظرية المتقدمة تقوم على اساس الوحدة والاتصال، بينا ترفض العلوم المعاصرة نظرية الاتصال.

اشـــرنا في مقدمة(*) المقالة الى أن الاستفهام عن حقيقة الجســـم، وممَ يتألف الجسم، استفهام مطروح بين الحكماء، منذ المـــرحلة اليونانية. ومـــن

(*) كـــان المفـــروض أن تكون هذه الفكرة جزءاً من مقدمة المقالة، لكن المقدمة لم يحرر منها سوى بعض السطور، التي الحقت في نهاية المقالة.

ومــن ناحية اخرى ليس لدينا سوى المادة والطاقة في عالم الطبيعة، وبتعبير اصح ليس لدينا سوى الطاقة في عالم الطبيعة، ومن هنا فالاتصال ليس الا مفهوماً خالياً.

الجــواب:

إن بحثــنا المــتقدم لا ينصــب عــلى ابطال الفروض، او النظريات المتقدمة، انما ينصب على الوحدات الموجودة في الواقع الخارجي.

الثابت اننا نرى امامنا اجساماً محسوسة وملموسة، وذات ابعادٍ ثلاثة (طول، عــرض، ارتفاع). فهل هذه الاجسام واقع واحد، كما تبدو للحواس، ام أنها ليست كذلك، وأن ما هو في الواقع يختلف عما تتلقاه الحواس؟ وازاء الاجابة على هذا الاستفهام هناك ثلاث نظريات اساسية:

أ ــ النظرية المطروحة منذ ارسطو، والتي تبناها اكثرية الحكماء حتى العصر الحديث، وعلى حد تعبير الحكماء المسلمين (نظرية جمهور الحكماء). تكــون الاجســام المحسوســة ــ عــلى اساس هذه النظرية ــ، نظير الماء والهــواء، والــنار ذات واقع واحد، اي يشكل كل واحد منها واقعاً واحداً، ذا ابعادٍ ثلاثة، طول وعرض وارتفاع، كما تبدو للحواس.

ب ــ نظــرية ديمقــريطس: تــتالف الاجسام المحسوسة ــ وفق هذه النظرية ــ من مجموعة من الذرات الصغيرة جداً، غير المحسوسة، والتي لا تقــبل الــتجزئة (الذرات الصغار الصلبة). وذهب ديمقريطس الى أن الجسم حيــنما يجزأ بالقطع، او الكسر، وغيرها من الوسائل الى جزءين، فالصورة الواقعيــة لهــذا الانقسام هو ابتعاد الذرات المتجاورة عن بعضها، بينا ذهب جمهور الحكماء الى أن هذه التجزئة تعني في الواقع تحويل الامر الواحد الى

والاتصال الذي نثبته بين الاشياء الخارجية، او بين صفاتها لا يقوم بين ذرتين، او خليتين او كوانتومين، بل يقوم بين الوحدتين الخارجيتين، وبعبارة اخرى بين مرتبتين لوحدة خارجية، ونحن لا نستطيع اطلاقاً انكار الوحدات الواقعية في الخارج، ومن الواضح جداً أن كل وحدة مفروضة

امرين، والواقع الى واقعين(*). وتذهب نظرية ديمقريطس الى أن ذرات الاجسام لا تقبل الانقسام والتجزئة، خلافاً لنظرية الآخرين، التي تقرر أن الجسم مهما صغر لا تسلب منه قابلية الانقسام.

إن كل ذرة من الذرات التي تشكل الجسم ـ وفق نظرية ديمقريطس ـ ذات طول وعرض وارتفاع، وذات وحدة اتصالية. والجسم الواقعي في الحقيقة ـ اي الوحدة الجسميّة ـ هي هذه الذرات، والاجسام المحسوسة يتألف كل واحد منها من مجموعة من الاجسام الاصغر. وديمقريطس لا يختلف عن الاخرين من زاوية التحليل الفلسفي لحقيقة الجسم، بل يتفق معهم في أن حقيقة الجسم عبارة عن الجوهر ذي الابعاد الثلاثة. انما يختلف ديمقريطس مع سائر الحكماء في تحديد مصداق حقيقة الجسم. اي هل الاجسام المحسوسة ـ من زاوية علمية وحسية ـ يشكل كل واحدٍ منها جسماً واقعياً واحداً، ام يتألف كل واحدٍ منها من مجموعة اجسام، ووحدات جسمية؟ ويختلف معهم ايضاً في قابلية انقسام الذرات، فهو يعتقد أن الذرات لا تقبل الانقسام، بينما يذهب سائر الفلاسفة الى أن الوحدة الجسمية تقبل الانقسام

(*) هنا بحثان: احدهما: إن الجسم من زاوية الصورة الجسمية امر واحد، يتحول إلى وحدتين. والآخر من زاوية الصورة النوعية،التي تعد ملاك شخصية كل جسم. لا شك إن الامر في الكائنات الحية على هذا المنوال، ولكن كيف يكون في الكائنات غير الحية؟

تزول بحصول القسمة. فالفرد الانساني وحدة، والواحد من الخراف، او الدجاج، او شجرة الصفصاف وحدة، رغم أننا قد نخطأ في تشخيص الواحد من غير الواحد احياناً، وقد اوضحنا هذا الموضوع الى حدودٍ معينة في المقالة الخامسة.

مهما صغرت. على أن هذا الاختلاف الاخير اختلاف فلسفي وليس علمياً.

جـ ـ نظرية علماء الكلام المسلمين: ذهب هذا الفريق الى أن كل جسم مؤلف من ذرات، لا بعد، ولا امتداد لها. ويطلق المتكلمون على هذه الذرات (الجوهر الفرد) او (الجزء الذي لا يتجزأ). وذهب هؤلاء الى أن الاجسام المحسوسة ليست في واقعها كما تبدو امام الحس. بل تتألف في الواقع من ذرات، وهذه الذرات ليس لها اي بعد، فلا طول ولا عرض ولا ارتفاع لها. وتفترق نظرية المتكلمين عن نظرية ديمقريطس في أن الثانية تقرر للذرات الابعاد الثلاثة: الطول والعرض والارتفاع، اي: إن كل ذرة مصداق للجوهر القابل للابعاد الثلاثة. بينا تذهب نظرية المتكلمين الى أن الذرات ليس لها اي لون من الامتداد طولاً وعرضاً وارتفاعاً، وليست مصداقاً للجسم، بل الجسم بمعنى الجوهر القابل للابعاد الثلاثة ليس له مصداق واقعي خارجي، من حيث الاساس. بل سمة الامتداد تحصل جراء تجمع عدد من (الجواهر الفردة)، اي الذرات العارية من البعد. اذن فالطول، والعرض، والارتفاع للمجموعة، والمجموعة ـ كما نعرف ـ ليس لها وجود غير وجود الاجزاء، الا اعتباراً وانتزاعاً، اما كيف يمكن أن تحصل مجموعة ذات ابعاد عن طريق ضم عدد من الجواهر الفردة المسلوبة الابعاد الى بعضها؟ فهذا استفهام استنكاري طرحه الحكماء كنقدٍ لنظرية المتكلمين.

على كل حال مع اخذ الفكرة المتقدمة بنظر الاعتبار فاذا فرضنا جسماً لا يخلو اطلاقاً من المكان، فينتقل بحركته من مكان الى مكان آخر سنرى أنه بمجرد ترك مكانه الاول بحركته فسوف يحتل في كل لحظة من لحظات

هذه هي النظريات التي طرحت في اوساط المفكرين القدامى. وقد تحولت نظرية ديمقريطس، ونظرية المتكلمين ايضاً بالتدريج الى نظرية منسوخة، وليس لها انصار، ويقتصر على نقلها في كتب الفلسفة بوصفها تاريخاً فلسفياً، وتطرح للنقد. لكن الاكتشافات التي حصلت خلال المئة عام الاخيرة أحيّت نظرية ديمقريطس على الخصوص، حيث ثبت ان الأجسام المحسوسة تتألف من مجموعة من الذرات.

قلنا فيما تقدم إن ديمقريطس لا يختلف مع جمهور الحكماء حول ايضاح حقيقة وماهية الجسم. فهو يرى ايضاً أن الجسم عبارة عن جوهرٍ قابل للابعاد الثلاثة. نعم يختلف معهم من زاويتين، احدهما علمية والاخرى فلسفية. فمن الزاوية العلمية ذهب الى أن ما يبدو للحواس ليس هو الوحدة الواقعية للجسم، بل هو مجموعة من الاجسام، والدراسات العلمية الحديثة اثبتت بشكلٍ قاطع أن الحق في هذا الموضوع مع ديمقريطس. ومن الزاوية الفلسفية انصب الخلاف حول امكانية انقسام الوحدة الواقعية للجسم، فالوحدة الواقعية للجسم، التي هي ذرات، يمتنع انقسامها من وجهة نظر ديمقريطس. اما من وجهة نظر سائر الفلاسفة، فالوحدة الواقعية للجسم تتمتع بقابلية الانقسام على الدوام، مهما صغرت. وقد اقام الفلاسفة برهاناً خاصاً لاثبات نظريتهم. ولا يسعنا المجال هنا لطرحه.

في بداية التحولات العلمية الجديدة تأيدت نظرية ديمقريطس الفلسفية

زمـــان حركـــته مكاناً جديداً (نسبة الجسم الى الاجسام الخارجية والمحيطة به)، ثم يحتل في اللحظة اللاحقة مكانا اكثر جدة، وهكذا... عندئذٍ اذا فرضنا الجسم مع عدة من هذه الاماكن، ونصف الامكنة المفروضة بعضهـا جنب

بشأن امتناع انقسام الذرات، ولذا اطلق على هذه الذرات باللاتينية (اوتم) اي لا يقبل الانقسام. ثم تبين بعد ذلك أن هذه الذرات ليست ممتنعة الانقسام، بل ثـبت أن هذه الذرات بدورها تتشكل من مدارٍ ذي نقطةٍ مركزية ومجموعة نقاط حولها.

ثـم ظهرت بعد ذلك نظرية اخرى، تقوم على اساس أن الذرات، التي هي الوحدات النهائية للمادة، يمكن أن تفقد حالتها المادية، وتتحول الى طاقةٍ. امـا كيف نعرّف الطاقة بحيث تكون مقابل المادة، وما هو الاصل الذي يتخذ طابعاً مادياً احياناً، ويكون طاقة احياناً اخرى؟ فهذا ما يستدعي تحقيقاً واسعاً، لا تستوعبه هذه المقالة.

وقد احيت نظرية قابلية تحول المادة الى طاقة نظرية المتكلمين الى حدٍّ ما؛ لان الوحدات التي تتألف منها الاجسام ــ وفق نظرية المتكلمين ــ ليست هي المادة ذاتها، وليست جسمية، وهي في نفس الوقت تؤلف الجسم.

اتضـح فـي ضوء ما تقدم أن النظريات العلمية تسير تدريجياً صوب الانتقال من الاتصال الى الانفصال، ومن الوحدة الى الكثرة، ومن ثم فليست هناك وحدة متصلة (الجسم). بل هناك ركام من الطاقات المكثفة.

ومن هنا يتضح مضمون الاشكال، الذي اشير اليه في المتن: إن نظرية الـرابطة الاتصـالية بين الامكان والفعلية، وإن تكثّر الصور وهمي وليس حقيقياً، لا ينسجم مع مـا ثبت علمياً من عدم وجـود الوحدة الاتصالية فـي

بعض على التوالي، فكل واحد من هذه الامكنة المفروضة بواسطة الامكان الــذي تتوفر عليه في المكان السابق (وهذا الامكان متحد مع فعلية المكان

الواقع.

الجواب: إن النظريات التي تقدم طرحها تنصب على (الصورة الجسمية)، ولا تنصب على (الصورة النوعية)، ولا على (الاعراض). ففي مجال الصورة الجســمية هناك واقع هو امتداد في ذاته، وهو الذي اوجد الفضاء الخارجي، ووجود الفضاء، والمكان، ووجود مستلزمات الفضاء والمكان، والابعاد نظير الحركة المكانية، امور لا تقبل الانكار.

عــلى كــل حال فمقولة (ليست هناك فاصلة بين الامكان والفعلية) لا علاقــة لهــا بقضية الوحدة الاتصالية للاجسام. فالامر المتيقن هو: إن لدينا واقعيات في الخارج كالانسان، والدجاجة، والخروف والشجرة وغيرها، وكل واقعيــة مــن هذه الواقعيات تشكل في الخارج (وحدة واقعية) واحدة، سواء أتوفــرت العناصر التي تؤلف وجود هذه الوحدات على الوحدة الاتصالية، ام لم تتوفر. وهذه الواقعيات ليست ثابتة، وعلى وتيرة واحدة، بل تتعرض على الدوام لمجموعة تغييرات كيفية، ومجموعة (صيرورات).

إن الاشياء تتحول دائماً من حالة القوة الى حالة الفعل، فيتغير وضعها الجوهري، نظير صيرورة الجماد نباتاً، وصيرورة النبات حيواناً، وصيرورة الحيوان انساناً. او يتغير وضعها العرضي، نظير التغييرات التي تحصل في كيفيــة او كمية الاشياء، او على الاقل في مكان الاشياء ونسبتها الوضعية. فالجوهــر الســابق متصل مع الجوهر اللاحق، والكيفية السابقة متصلة مع الكيفية اللاحقة، والكمية والنسبة المكانية، او الــوضعية السابقة مــع الكمية

السابق، اي: الجسم في المكان السابق الذي يحمل ذلك الامكان، ومتحد مع فعلية المكان اللاحق، والجسم لا يخلو من مكان حسب الفرض، وسوف لا

والنسبة المكانية، او الوضعية اللاحقة متصلة، وتشكل في مجموعها وحدة واقعية. واماطة اللثام عن هذه الوحدة والاتصال بين الامكان والفعلية ــ كما هو الحال في الكشف عن ذات الامكان والفعلية ــ امر في عهدة الفلسفة لا العلم. والعلوم الحسية ليس لها طريق الى هذه الدائرة.

يطرح هنا اشكال اخر، اكثر اهمية من زاوية من الزوايا، ولم يشر اليه في المتن. والاشكال هو: إن جميع مباحث القوة والفعل تقوم على اساس الحدوث والفناء ووجود وعدم الاشياء؛ اذ الاساس الاول للقوة والفعل هو: إن كل حادثة تسبق بامكان واستعداد. اذن فالحدوث ذاته اتخذ مسلّماً ومفروغاً منه، والحدوث يعني الوجود بعد العدم، اذن يلزم أن نفترض أن الاشياء لم تكن موجودة، ثم وجدت لاحقاً وستوجد، وهذه المسيرة مستمرة على الدوام. لكن الدراسات العلمية، خصوصاً في الكيمياء اثبتت ان أي موجود لا يعدم، واي معدوم لا يوجد اطلاقاً. واذا كان الامر كذلك فليس هناك حدوث وامكان وفعلية في البين، لكي يصل الدور الى البحث بشأن الاتصال والانفصال بين الامكان والفعليات.

الجواب: اذا نظرنا الى الموضوع نظرة فلسفية فالاشكال المتقدم لا يعدو أن يكون مغالطة. فمقولة (الموجود لا يعدم) ذات تفسير فلسفي سليم، ولها ايضاً تفسير خاطئ. اما تفسيرها الفلسفي السليم فقد تقدم طرحه في المقالة الاولى من هذه المقالات، وهذا المفهوم لا يتنافى مع حدوث وفناء الاشياء.

تكــون فعلية المكان ايضاً خالية من الامكان والقوة) تتصل بالمكان السابق،

واما التفسير الخاطئ لهذه المقولة فهو أن نحسب أن مفهومها هو: إن كــل شــيء موجود كان موجوداً على الدوام، وسيبقى موجوداً على الدوام. والعلم المعاصر لا يقر هذا الامر ايضاً، وهو خطأ، حيث يتعارض مع قاعدة الحدوث وقاعدة القوة والفعل.

إن الامر الذي ادى الى الحدس بأن العلم المعاصر ينكر وجود المعدوم وعدم الموجود هو نظرية الكيميائي الشهير لافوازييه في القرن الثامن عشر. فقــد انتهى بعد مجموعة من التجارب الى أن الاجسام في العالم ذات وضع ثــابت، فلا تزيد ولا تنقص؛ اي حينما يحترق الحطب، ولا يبقى منه سوى حفــنة مــن الرماد، يبدو الامر وكأن الحطب قد اعدم ولم يعد موجوداً. أما الامر الواقع فهو ليس كذلك، فمجموعة المواد التي انتجت الحطب باقية، ولم تفــنَ، انمــا تــتغير صــورتها وموضعها. وإن جميع التغيرات والتحولات الفيــزيائية والكيمائيــة في العالم تطرأ على الصورة، وتستبدل موضعاً بدل موضــعٍ اخر. اذن فليس هناك حدوث وفناء في البين، اي ليس هناك وجود بعد عدم وعدم بعد الوجود.

ثــم تكامــلت هــذه النظرية، واجريت عليها تعديلات. فقد اتضح أن الاجسام في العالم تأتي احياناً على صورة طاقة، كمــا أن الطــاقات تتكاثف وتصــبح اجســاماً، وثــبت أن مجمــوع المواد، والطاقات ذات وضع ثابت ورتيب، فلا تطرأ عليها الزيادة والنقصان.

إن الشــيء الذي لا يزال مجهولاً بالنسبة لي هو ما ينسب الى السلف، من أنهم يقررون عدم بعض الاشياء ووجود اشياءٍ اخرى في مسيرة تحولات

ويشكلان بمجموعهما واحداً، لكنه واحد يختلف اوله عن آخره ويتغايران[١٤].
اي: إن لهذا الواحد امتداداً وانقساماً، وبواسطته يتوفر الجزء الاول السابق

الكون. إن هذه الفكرة صحيحة اجمالاً، ولكننا حتى الان لم نرَ نصاً من نصوص الفلاسفة قد تناول بالبحث حدوث وفناء الاشياء من زاوية ميزان ومقدار الصورة الجسمية، ومن زاوية مبدأ ومنشأ وزن الاجسام. إن السلف ركز على الصورة النوعية للاشياء التي هي اساس حقيقتها ونوعيتها، او على الاعراض الكيفية، والكمية، والوضعية، والمكانية، والاضافية للاشياء.

ثم لو فرضنا أن نظرية لافوازييه نظرية جديدة بشأن مادة الكون فسوف تثبت ـــ في الحد الاعلى ـــ أن الاجسام والذرات، التي تشكل اللبنات الاساسية لبناء العالم تبقى دائماً على حالة واحدة، ولكن ماذا نقول بشأن سائر سُدى ولحمة العالم؟ هل يمكننا القول: ان حكم كل سدى ولُحمة العالم وجود الاشياء على غرار حكم الاجسام والذرات، التي تشكل مادة ونواة بنية الاشياء؟ لا يمكن ذلك الا اذا قلنا إن الوجود ليس له لحمة وسدى سوى هذه الاجسام.

والحق إن صنو هذه النظرية طرح بشأن العالم، حيث ترى العالم بنظرة آلية محضة، وتزعم أن كل لحمة وسدى وجود الاشياء عبارة عن الذرات، والاجسام الاولية مضافاً الى رابطة آلية بينها. إن هذه النظرية اليوم ليس لها انصار كثيرون، وسوف نثبت بطلانها في بحوثنا القادمة على اساس اسسنا الفكرية والفلسفية.

١٤ ـــ الحركة المكانية اي: انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر هي ابسط الظواهر المحسوسة، والتي لا تقبل الانكار.

عــلى امكان الجزء الثاني اللاحق (امكانه لا فعليته). اي: إن الجزء اللاحق مــن هــذا الواحد ليس مصاحباً للجزء السابق، اي: في عين الوحدة ننتزع عدم الجزء اللاحق من الجزء السابق.

بصدد حقيقة المكان هناك نظريتان:

الــنظرية الاولى: يعــتقد بعض الحكماء أن المكان حقيقة منفصلة عن الجســم، وثابــتة وغيــر مــتغيرة. وهي التي تشكل الفضاء الذي تسبح فيه الاجســام، وكــل جسم يشغل جزءاً من الفضاء وفق حجمه، وبحركته يترك جــزءاً ويشغل جزءاً آخر. واذ فرضنا عدم وجود أي جسم سوى جسم واحد محــدود، أي اذا فرضنا عدم جميع اجسام العالم سوى جسم واحد، يبقى لهذا الجســم امكان الحركة من ناحية المكان؛ لأن الجزء الذي اشغله من الفضاء سيتركه، ويحتل جزءاً آخر (هذا مع قطع النظر عن استحالة الخلاء والحركة في الخلاء او عدم استحالتها).

النظرية الثانية: تقرر هذه النظرية عدم وجود فضاء، ومكــان منفصل عــن الاجسام. فكل جسم ــ وفق حجمه ــ يشكل جزءاً من الفضاء ويخلقه. لكن الاجسام بحكم مجاورة بعضها لبعض واحاطة بعضها ببعض تتوفر على علاقات فيما بينها بالضرورة، كالقرب، والبعد، والوصل، والفصل، والمحيط والمحــاط. فالجســم ســواء اكان ساكناً، ام متحركاً له علاقات مع الاجسام الاخرى، تكون ثابتة في صورة السكون، ومتغيرة في صورة الحركة. وعلى اســاس هــذه الــنظرية تكــون الحركة المكانية عبارة عن التغير المتوالي والمتصــل لهــذه النسب والعلاقات. تنسب النظرية الاولى في كتب الفلسفة الاسلامية الى (الاشراقيين)، وتنسب النظرية الثانية الى (المشائين). ويبدو أن

وهــذا التصور حينما نعممه على كل الامكنة التي افترضناها سنرى شمول الوحدة والتغيير المذكور للجميع، ويحصل واحد سيّال متحرك، وكل قطعة

منشأ هذه النسبة يرجع الى شيخ الاشراق. فنظرية (البعد المجرد) و (الفضاء المجــرد) يبدو أنها من ابداع شيخ الاشراق، وهي كسائر النظريات الاخرى اُفترض أنها نظرية افلاطون الذي هو رئيس الاشراقيين، ومنه اقتبست، لكننا اثبتنا في مجالٍ آخر أن هذه النظريات لا علاقة لها بافلاطون. وفي خصوص هــذه الــنظرية يصـــرح ابــن ســينا في الهيات الشفاء في البحث الخاص بـــــ (المــثل) أن افلاطون ينكر الفضاء المجرد. وعلى اساس نظرية (البعد المجــرد) فحينما يتحرك الجسم، وينتقل مكانياً فهو يترك جزءاً من الفضاء، ويشــغل جــزءاً آخر بحسب الواقع، اما وفق النظرية الثانية فالمتحرك حين الحركة هو عين الفضاء، وما تقع فيه الحركة هو تلك النسب والعلاقات التي تقدمــت الاشارة اليها. ووفق هذه النظرية اذا عدمت جميع الاجسام ولم يبق سوى جسم واحد فلا امكان لحركة هذا الجسم من زاوية المكان، اي لامكان عندئذٍ لــكي يتمكن هذا الجسم من الحركة فــي المكــان. سواء امنا بالفضاء المجرد من الجسم أم لم نؤمن، فحينما يتحرك الجسم تتغير العلاقات والنسب المذكورة، أي ليس هناك اختلاف حول تغير تلك النسب والعلاقات. ومن هنا اتخذ الماتن هذا الموضوع قضية مسلّمة مفروغة.

عــلى أي حــالٍ وبأي شكل فسرنا المكان، فالجسم حين الحركة يترك مكانــاً ويشغل في لحظةٍ اخرى مكاناً آخر لم يكن قد توفر عليه، وفي لحظةٍ اخــرى يــترك هذا المكان ايضاً، ويشغل مكاناً جديداً. واشغال كل واحد من هذه الامكنة ظاهرة لم تكن في اللحظة السابقة ثم كانت في لحظة الاشغــال.

منه اذا اخذناها ــ رغم أنه واحد لا اكثر ــ ليست مــع القطعة السابقة لها

ففي اللحظة السابقة للاشغال كان في الجسم امكان ذلك، وفي لحظة الاشغال يصـــل هذا الامكان الى الفعلية. والحال على هذا المنوال في جميع اللحظات التي يتحرك فيها الجسم ويطوي مسافة من المسافات.

اثبتنا فيما تقدم أن كل امكان متحد مع الفعلية التي تحمل هذا الامكان، والحامل والمحمول ليسا امرين منفصلين عن بعضهما. واثبتنا ايضاً فيما تقدم أن كـــل امكان قبلي يشكل مع الفعلية البعدية واحداً متصلاً، اي: إن الامكان القبـــلي، والفعـــلية البعدية ليسا امرين منفصلين عن بعضهما ايضاً. ونتيجة هذيـــن الامرين هي: إن مجموع الامكنة التي يشغلها الجسم في حال الحركة يشـــكل واحداً متصلاً متدرج الوجود. اذن فلدينا لونان من المكان: لون من المكـــان ثابت الوجود، وغير متدرج، ولون آخر من المكان متدرج الوجود. والمكـــان المتدرج الوجود له نوع من الامتداد، وقابلية الانقسام، بحيث يمكن لـــلذهن أن يجـــزأه الى اجزاء، يتقدم بعضها على بعض، ونسبة الجزء الى الجزء المتأخر عنه نسبة الفقدان وبالقوة، اي ان الجـــزء اللاحق لا يصاحب الجـــزء الســـابق. والمكان متدرج الوجود له لون من الكثرة في عين وحدته الواقعية، وفي عين كونه موجوداً معدوم، اي: إن كل رتبة من الرتب معدومة في الرتبة الاخرى، وبعبارة اخرى هو موجود من زاوية الوحدة، ومعدوم من زاوية الكثرة؛ لأن كل مرتبة معدومة في المرتبة الاخرى.

بديهـــي أن هـــذه القاعدة لا تختص بموضوع المكان، فكلما كان هناك امكـــان وفعـــلية وخـــروج مـــن القوة الى الفعلية (حركة) كانت هذه القاعدة صادقـــة، اي حيث إن الامكان متحد مع حـــامله، والحـــامل والمحمول ليسا

وليست مع القطعة اللاحقة[١٥] (اي بحسب الفعلية)، لكن امكانها موجود في القطعة السابقة وامكان القطعة اللاحقة موجود فيها؛ وبتعبير أسلس: إن مجموع الامكنة المفروضة يشكل واحداً ممتداً يختلط فيه الامكان والفعلية، ويمتزج العدم والوجود في نسيج واحد[١٦]؛ لان كل جزء مفروض يتوفر

امرين منفصلين ومختلفي الوجود، بل متحدان، كما هو الحال في اتحاد كل مبهم مع المتعين واتحاد كل مطلق مع المقيد، وحيث إن كل امكان متحد مع الفعلية البعدية، ويشكلان بمجموعهما واحداً واقعياً؛ اذن فمجموع الكيفيات او الكميات، وحتى المراتب الجوهرية التي يطويها الشيء في حال الحركة واحد كيفي، او واحد كمي او واحد جوهري. لكنه واحد ممتد بامتداد الزمان، ومتدرج الوجود.

١٥ ـ قلنا: إن كل مرتبة من مراتب المكان المتدرجة الوجود لا تصاحب المرتبة الاخرى، وهذا القول صادق على مراتب كل مرتبة من هذه المراتب، وصادق ايضاً على كل مرتبة من هذه المراتب الاخيرة، وكل منها يمكن تجزئته الى مراتب اخرى. ومن ثم لا يمكن العثور على قطعة من المكان متدرج الوجود لا تقبل التجزئة الى مراتب، او أن المرتبة السابقة ليست فاقدة للمرتبة اللاحقة. وهذه القاعدة صادقة كلما تقدمنا إلى مالا نهاية. إن هذا اللون من نفوذ العدم اللاحق في الوجود السابق، ومن عدم معية اجزاء الشيء الواحد، مضافاً إلى أن نسبة كل سابق الى اللاحق هي نسبة الامكان والفعلية، ينتجها مفهوم (السيلان)، اي يمكننا القول إن المكان متدرج الوجود واحد سيّال، رغم كونه واحداً ممتداً.

١٦ ـ اجل فالامكان، والفعلية مختلطان معاً، ولابد أن يختلطا أي لا يمكن أن يكون لهما وجودان مستقلان. فتصدق هذه القاعدة على

على الجزء اللاحق له، والجزء اللاحق بفعليته يتضمن عدم الجزء السابق. اذن: فمجموع هيكل هذا الامتداد يشتمل على وجوده وعلى عدمه معاً. وحيث إنه ليس اكثر من واحد فينبغي أن نقول: إن الوجود والعدم مختلطان فيه.

ومــن زاوية اخرى فإن هذا الهيكل المتغير، فهو بالنسبة الى الجسم الــذي يطلب مكاناً آخر فعلية لا يتوفر عليها قبل الحــركة، وبالنسبة الــى

الفعلية التي تحمل الامكان، كما تصدق على الفعلية التي يتوجه اليها الامكان. وموضع اهتمامنا الاساسي هنا هو القسم الثاني، وعلى اساسه ندَّعي أن تبديل الامكان بالفعلية ليس على نحوين: دفعي وتدريجي؛ خلافاً لارسطو وابن سينا واتــباعهما، بل ينحصر بالتدريجي، وعلى صورة الحركة، وهذا بذاته دليل عــلى الحــركة الجوهرية، وإن التغييرات، والتبدلات الجوهرية ليست على شــكل (الكون والفساد)، بل على شكل الحركة. طرح صدر المتألهين فارس نظــرية الحــركة الجوهرية براهين كثيرة لاثبات الحركة الجوهرية، وسلك طرقاً متنوعة. لكنه لم يسلك الطريق المتقدم، رغم أنه يمكن أن نستوحي ذلك من مطاوي بعض كلماته في مواضع اخرى. وسنتناول هذا الموضوع لاحقاً.

يختلط الامكــان بالفعلية والعدم بالــوجود بحكم أن الذهن مهما جــزأ الشــيء المتدرج الوجود الى اجزاء تبقى هناك امكانية تجزئته مرّةً اخرى، وليــس هناك حدٌ تقف عنده، وكل جزء من الاجزاء الفرضية امكان بالنسبة الى الجزء البعدي وفعلية بالنسبة الى الجزء القبلي، وعدم بالنسبة الى الجزء الــبعدي ووجــود بالنسبة الى ذاته. على أن سمة الاختلاط تنشأ في الوجود والعــدم من (الامتداد)، سواء اكان الشيء الممتد تدريجي الوجود ام لا، اما الاختلاط في الامكان والفعلية فهو ناشئ من الحركة وتدرج الوجود لا غير.

المكان الآخر قوة وامكان[١٧].

ويمكننا تعميم هذا البيان ــ او ما يقرب منه ــ على كل فعلية جديدة يستبدل بها الجسم فعليته القديمة، ومن ثمَّ نثبت (الامكان)، ونحول الفعليتين

---

١٧ ــ سيتقرر لاحقاً ان اي حركة لا تحصل دون غاية، اي: إن كل جسم مهما كانت لون حركته يتجه نحو هدف في نهاية الامر، ويريد بحركته الوصول الى ذلك الهدف، وبعبارة اخرى: ان الحركة بالنسبة الى الشيء المتحرك وسيلة على الدوام وليست هدفاً. من هنا فاذا نظرنا الى حركة جسم من الاجسام مرة واحدة، ووضعناها امام مقصد وهدف الحركة، نلاحظ أنها فعلية لم تكن قبل بدء الحركة، ولم يكن سوى امكانها، وهذه الفعلية نفسها قوة وامكان بالنسبة الى الهدف النهائي والاصلي. ومن هنا نقول: حركة الشيء كمال ذلك الشيء، لكنه ليس الكمال المطلوب، بل كمال ماهيته ماهيةُ الطلب لا المطلوب في نفس الوقت الذي هو كمال وفعلية، طلب من حيث إنه يمكن أن يكون بالقوة ويمكن أن يكون بالفعل. بديهي أن الطلب بالفعل بالنسبة الى الطلب بالقوة نوع من الكمال والفعلية. وفي نفس الوقت فإن طبيعة هذا الكمال وهذه الفعلية هي: إنها ليست مطلوب الشيء الطالب، بل المطلوب شيء آخر. ومن هنا نقول: «الحركة كمال اول لا كمال ثاني. ويعتقد الفلاسفة الاسلاميون أن هذا التعريف هو ادق تعريف من بين تعاريف (الحركة) وهو التعريف الذي نُقل عن ارسطو.

نقل عن ارسطو في تعريف الحركة جملة مفادها: «الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة» اي: إن الحركة كمال لكنه كمال اول اي كمال اداتي وليس هدفاً لامرٍ في القوة من حيث كونه بالقوة.

الى فعــلية واحــدة، ونوضح مفهوم تبدل الفعلية بفعلية اخرى[١٨]. وعبر الــبحث والــتحقيق فــي مــوارد التغييرات التي تحصل في عالم الطبيعة، والاتصــال الـــذي يحصل بواسطة الامكان، والفعلية مــع بعضهما، يمكن الحدس بالنظرية التالية:

((إن جميــع الــتحولات التي تحصل في عالم الطبيعة تتم عن طريق الحــركة))[١٩]. ومــن هــنا لا مفــر امامنا من البحث والتحقيق في حقيقة ((الحركة)) ومفهومها.

---

١٨ ــ بعد أن اتضح لنا أن كل فعلية بالنسبة الى الفعلية البعدية امكان، وبالنسبة الى الامكان القبلي فعلية، يتبين امران: احدهما: إننا حينما نقول: إن الامكــان تــبدل الى فعــلية فــالواقع هو إن الفعلية تبدلت الى فعلية اخرى. والآخــر: إن الفعــلية الــتي تبدلت والفعلية البدل يشكلان بمجموعهما فعلية واحــدة، يــتفاوت اولها عن آخرها، اي تحكم اولها وآخرها علاقات التأخر والــتقدم والامكــان والفعــلية. ووحدة الفعلية تعرف مما قلناه سابقاً من أن الامكان والفعلية لا يفصل بينهما العدم.

١٩ ــ بصدد تحولات الطبيعة، وخصوصاً التحولات الجوهرية هناك نظريتان:

أ ــ نظرية الكون والفساد.

ب ــ نظرية الحركة الجوهرية.

حيــنما يخرج الشيء من حالة القوة الى الفعل ــ حسب نظرية الكون والفساد ــ فإنه يعاف الصورة الاولى، وبعد أن تصبح الصورة الاولى فاسدة

ما هي الحركة؟ ماذا يتم حين الحركة وماذا يحصل؟

الحركة وخصوصاً الحركة المكانية من الظواهر التي يتعامل معها كل فرد منا منذ بداية حياته، والتي لا تختفي عن ابصارنا ابداً ولعلها لا تختفي ايضاً عن فكرنا. ومن هنا نعرفها بشكل كامل.

نفرض جسماً يتحرك من نقطة الى نقطة اخرى، تفصلهما مسافة مائة متر. فالجسم المفروض في النقطة الاولى (المبدأ) ساكن، كما أنه سوف يكون ساكناً في النقطة الاخيرة (المقصد)، على أن هذا السكون الذي هو عدم حركة الجسم امر نسبي، لعدم وجود ـ كما سيأتي ـ ساكن مطلق في عالم الطبيعة.

للحركة التي ينجزها الجسم في المسافة القائمة بين المبدأ والمنتهى امتداد (او طول) بامتداد المسافة، ولها امتداد آخر[٢٠] بامتداد الزمان ايضاً ـ بحيث يقاس مثلاً بالساعة ـ على أن هذين الامتدادين (او المقدارين)

وعدماً تظهر الصورة اللاحقة، نظير من ينزع قميصه ويلبس قميصاً آخر، كما إن الامكان القبلي يعدم وتحل محله فعلية. اذن ففي كل تبدلٍ جوهري يحصل في الحقيقة «تبادل» بين الصور، فصورة تخلي المكان، وصورة اخرى تملأه، وامكان يعدم وتحل محله فعلية. ومن هنا لابد أن يكون هناك انفصال بين الصورة السابقة والصورة اللاحقة، كما يوجد هذا الانفصال بين الامكان السابق والفعلية التي تحل محله.

٢٠ ـ بغية تعريف الحركة نركز على لون خاص من الحركة، وهو ما نعرفه بشكل اكثر، وافضل من غيره، اي الحركة المكانية، وعبر تحليل عقلي نحدد مجموع العناصر التي تتألف منها بنية هذه الحركة، عندئذ

مــتغايران؛ لأن نفــس الجســم في نفس المسافة يتطلب زمانين مختلفين بواسطة اختلاف ســرعة وبطــء الحركة، كمــا يطوي مسافتين مختلفتين

نعرّفها، ثم نعكف على تعريف الحركة بشكلٍ عام.

نأخذ جسماً بنظر الاعتبار، وقد انتقل من نقطة الى نقطة اخرى يفصله عنها مائة متر، وقد طوى هذه المسافة خلال عشر دقائق. نلاحظ هنا وجود امتدادين:

الاول: إن هــذه الحركة حركة لمئة متر، على أنه كان من الممكن أن تكون هذه الحركة ذاتها لخمسين متراً، فيما اذا كانت اقل سرعة مما هي عليه بــالفعل، ومن المحتم سوف يكون مداها اقصر. ومن الممكن أن تكون لمئتي مــتراً، فيمــا اذا كانت اسرع مما هي عليه، ومن المحتم سوف يكون مداها اطول.

الــثاني: ان هــذه الحركة استغرقت عشر دقــائق، على أنه كان من الممكن أن تكون هذه الحركة ذاتها لخَمس دقائق، أي: أن تطوي عين المسافة فــي خمس دقائق، فيما لو كانت الحركة اكثر سرعة، ومن المحتم أن تكون اقصر مدة، ومن الممكن أن تكون لمدة عشرين دقيقة، فيما لو كانت ابطأ مما هي عليه، وعندئذٍ تكون مدتها اطول.

اذن نفهم أن لكل حركة امتدادين، ينطبق احدهما على المسافة والآخر على الزمان. ومن هنا يسمى امتداد، وكمية تقبل الانقسام الى اجزاء.

نعبر عادة عن كلٍّ من هذين الامتدادين بــ (الظرف): ظرف الزمان، وظرف المكان، فنقول مثلاً إن الحركة (س) تقع في (ص) من المسافة وفي (جــ) من الزمان. وتصورنا عن الحركة والمكان والزمان مــن نوع تصور

(طويلة وقصيرة) بواسطة اختلاف السرعة في زمان معين. إن الجسم المفروض له مكان خاص وجديد في كل لحظة من زمان الحركة

الظرف والمظروف، فنحسب بتصورنا الابتدائي أن المكان والزمان اللذين تقع فيهما الحركة لهما وجود مستقل ومنفصل عن الحركة ذاتها، كما هو الحال في تصور سائر الظروف ومحتوياتها، اي: يكون للظرف وجود مستقل عن المظروف، فالماء بالنسبة الى الاناء الذي يقع فيه ذو وجود مستقل، والاناء ذو وجود مستقل ومنفصل عن وجود الماء ايضاً. اذن فالحركة سواء وقعت ام لم تقع فإن ظروفها موجودة على كل حال، اي: إن المسافة التي تقع فيها والزمان الذي تقع فيه موجود على كل حال.

لكن هذا اللون من التصور بدائي، وغير علمي. فالمسافة الواقعية والزمان الواقعي للحركة اللذان لا يتعدان كونهما بُعدين مختلفين للحركة ليس لهما وجود مستقل، ومنفصل عن الحركة بأي وجه من الوجوه، كما هو الحال في الابعاد الثلاثة للجسم، فليس لها وجود منفصل عن الجسم ذاته. إن المسافة والزمان اللذين هما امتداد للحركة بحسب الواقع يختلفان عن المسافة، والزمان اللذين نعدهما ظرفاً في تصورنا الابتدائي. فنقول مثلاً: إن مسافة الحركة من طهران الى قم هي الفاصل الممتد لمئة، واربعة، واربعين كيلو متراً، وهي ذات وجود على كل حال، وتجتازها في اليوم مئات الوسائط النقلية، وزمان الحركة هو ساعتان (من الساعة العاشرة الى الثانية عشرة في يوم ٥٤/١/١ مثلاً) وهو على كل حال واحد من ١٢ من مقدار حركة الارض حول نفسها، وفي هذا الزمان الخاص تقع مليارات الحوادث الاخرى.

إن هذه المسافة وهذا الزمان الذي ينطوي عليه تصورنا الابتدائي

الحــركة، المكـــان الذي سيتركه في اللحظة اللاحقة، كما إننا لواستطعنا تقسيم تلك اللحظة الى لحظتين اصغر سوف يكون للجسم المفروض مكانان. او اذا وحدنـــا بيــن اللحظتين وجعلناهما لحظة واحدة يضحي المكان واحداً ايضـــا، ونستمر بذلك الى أن نقول: إن الجسم المفروض في زمان حركته يكون بين نقطتين المبدأ والمنتهى[٢١].

وســيلة، وواسطة لكشف، وقياس مقدار المسافة، والزمان الواقعي للحركة، وهــو يشــبه تماماً (المتر) او (الذراع)، الذي هو وسيلة لقياس مقدار قطعة القمـــاش أو مقــدار شـــيء آخر، لا عين مقدار تلك القطعة. وهذه المسافة والـــزمان الـــلذان يعــدان امــتدادين للحركه هما ابعاد للحركة وعين وجود الحركة؛ انما يجب علينا أن نرى: هل هذان الامتدادان اللذان يحددهما الذهن بشـــأن الحـــركة امتدادان واقعيان، أي يرتبطان بالوجود العيني للحركة، ام ذهــنيان وخياليان ويرتبطان ببنية الذهن البشري، والحركة في الواقع، ومن زاويـــة الوجـــود العيـــني بسيطة، ولا امتداد لها، لا امتداد مكاني ولا امتداد زماني؟ سنتناول البحث حول هذا الموضوع في القسم اللاحق.

٢١ ــ قلـــنا: ان ذهننا يحدد امتدادين في كل حركة. مثلاً الحركة في مـــئة مـــتر ولمدة عشر دقائق ذات امتداد مكاني يتحدد بالمتر، وذات امتداد زماني يتحدد بالدقيقة. اذن فكل حركة لعشرة امتار تحصل في دقيقة واحدة. اي: إن كل امتدادٍ لمدة دقيقة واحدة يتطابق مع امتداد لمسافة عشرة امتار .

وبعبارة اخرى: ان الجسم في كل قطعة زمانية ذات دقيقة واحدة يحل فـــي قطعـــة مكانية ذات عشرة امتار، وبعد كل دقيقة يحل في قطعة مكانية اخـــرى. واذا اخذنا قطعة الـــزمان بشكل اصغر، كأن تكـــون النصف مثلاً،

السؤال الذي يطرح هنا هو: هل هذا التقسيم واقعي، وإن الحركة المكانية المفروضة تتنقل بين وحدات مكانية منفصلة عن بعضها؟ وبعبارة اوضح هل الحركة تتنقل بين حبةٍ حبةٍ من المكان، وتظهر الحركة من صف هذه الحبات بعضها جنب بعض، وتنطبق على الزمان بواسطة الامتداد الظاهر في الحس، ام إن التقسيم المذكور ذهني، او إن الامكنة تبدو حبة

فالجسم المفروض يحتل في هذه القطعة الصغيرة من الزمان قطعة اصغر من القطعة المكانية التي فرضناها فيما تقدم، وقبل وبعد هذه القطعة الزمانية لا يحل في تلك القطعة المكانية، ويمكننا اخذ القطعة الزمانية التي نعبر عنها بـ (اللحظة) بشكلٍ اصغر ايضاً، وعندئذٍ سوف تكون القطعة المكانية التي نعبر عنها بـ (المسافة) اصغر مما كانت عليه.

والسؤال هنا: هل سنصل الى قطعة زمانية (لحظة) هي الحد النهائي الاصغر، ونصل الى قطعة مكانية (مسافة) هي الحد النهائي الاصغر، بحيث لا يكون بعد ذلك ما هو اصغر منهما؟

كلا، سوف لا نصل الى مثل هذا الحد. وكلما فرضنا الزمان اصغر من الفرض السابق، فهو ذو امتدادٍ في النهاية، وقابل للتقسيم الى جزءٍ متقدم وجزءٍ متأخر، والامر كذلك بالنسبة الى المسافة. اذن فالجسم المتحرك في الجزء الاول من الزمان يقع في الجزء الاول من تلك المسافة، وفي الجزء الثاني من الزمان يقع في الجزء الثاني من المسافة.

وهنا يمكن أن نطرح تفسيرين لهذه الفكرة: التفسير الاول: حينما نقول: إن الجسم في قطعة من الزمان يقع في قطعة من المسافة فنعني أن الجسم في تلك القطعة من الزمان يقع في الفاصلة بين مبدأ ومنتهى تلك المسافة. وهذه

حـــبة جراء حصول انقسام في جسد المسافة فضولاً وتطفلاً، والا فالحركة المذكورة لا تتعدى كونها واحداً سيالاً متصلاً؟

قلنا فيما تقدم إننا في هذا البحث لا علاقة لنا بتقسيم الاشياء الى مادة وطاقة، إنما ينصب نظرنا على موضوع لا يمكننا اغفاله، وهو: ((كل مكـــان

الكيـــنونة تـــأتي عـــلى نحو وقوع الجسم في كل آن في حدٍّ ونقطة من نقاط المسافة، بحيث لا يقع في الآن السابق والآن اللاحق في تلك النقطة. فالجسم مـــا دام ســـاكناً يقـــع في حدٍّ معين من المسافة في جميع الآنات، لكنه حينما يـــتحرك يقـــع في كل آن في حدٍّ من الحدود، وحدود المسافة التي يقع فيها الجســـم تـــتغير آنـــاً بعد آن. وفق هذا التفسير تكون كينونة الجسم على هذه الحالة، التي نعبر عنها بـــ (بين المبدأ والمنتهى) هي (الحركة)، والحركة لا تعني سوى ذلك. اذن حركة الجسم تعني كينونة الجسم في قطعة من الزمان بين مبدأ المسافة ومنتهاها. على أن هذه الكينونة ذاتها امر بسيط وليس فيها اي امـــتداد. بـــل ذهننا هو الذي يرسم في مخيلته امتداداً لحالة الجسم هذه. والتي هي بسيطة ولا امتداد لها، تماماً على غرار قطرة المطر حين هطوله، حيث ترتسم في خيالنا بشكل عمود نازل من السماء.

التفســـير الثاني: حينما نقول: ((إن الجسم في قطعة من الزمان يقع في قطعـــة مـــن المسافة)) فنعني بذلك أن الجسم في سائر ارجاء تلك القطعة من الزمان يقع في سائر ارجاء تلك القطعة من المسافة، بحيث يكون مبدأ كينونته فـــي تلك المسافة متطابقاً مع مبدأ كينونته في ذلك الزمان، ومنتهاها متطابق مـــع منتهى الزمان، ووسطها متطابق مع وسط الزمان، وتمامها متطابق مع تمام الزمان؛ و(الحركة) عبارة عن كينونة الجسم في جميع ارجاء تلك

من الامكنة المفروضة بواسطة الامكان الذي يتوفر عليه في المكان السابق (بالبيان المتقدم) فهو والمكان السابق (واحد) و(متحدّ).

ومن ثمَّ فهو أمر واحد بين نقطة المبدأ ونقطة المنتهى، ونقطة المبدأ حينما تبدأ الحركة تسحب يدها من استقرارها وثباتها، وتتخذ طابع السيلان،

القطعة من الزمان في تمام تلك القطعة من المسافة (لا كينونة الجسم في تمام تلك القطعة من الزمان بين مبدأ ومنتهى المسافة).

ما هو موجود بحسب الواقع ــ وفق التفسير الاول ــ امر بسيط ولا امتداد له، وباقٍ من اول الزمان إلى آخره، ومعنى أنه (باقٍ) إنه بتمام وجوده في كل آنٍ من آنات الزمان موجود، على أنه في كل آن في حدٍّ من حدود المسافة. اما وفق التفسير الثاني فماله الوجود واقعاً امر ذو امتداد، وقد اشغل جميع ارجاء الزمان، فأوله اول الزمان ووسطه وسط الزمان وتمامه تمام الزمان. فهو كلاً موجوداً وباق من اول الزمان الى آخره، بل ان مفهوم (البقاء) من حيث الاساس لا يصدق بشأنه او بشأن اجزائه(*). فالحركة وفق التفسير الاول ليس لها جزء، وهي موجودة بتمامها منذ اول الزمان الى آخره، والشيء الموجود من الاول الى الاخر هو عين كينونة الجسم بين المبدأ والمنتهى، بحيث لا يقع الجسم بآنٍ واحد في حدين. اما وفق التفسير الثاني فالحركة ذات جزء وامتداد وتدرج، وهذا الوجود الممتد يتطابق مع امتداد الزمان وتدرجه.

(*) لإن مفهوم ــ البقاء ــ يتصور من زوال شيء من قطعة زمانية معينة، والمفروض على التفسير الثاني ان الحركة تطابق تمام الزمان. فزوالهما يعني زوال زمانها).

والتبدل، وتبقى على هذه الحالة حتى تصل مرة اخرى الى حالة الاستقرار والثبات (نقطة المنتهى))[٢٢]. نعم اذا نظرنا الى الجسم المفروض في كل لحظة من لحظات زمان الحركة نراه واجداً لمكانٍ خاص، ونراه في اللحظة السابقة، وفي اللحظة اللاحقة في مكان آخر، ومن هذه الزاوية ينقسم المكان السيّال الممتد الى امكنة حيبية. لكن هذا التقسيم يحصل من زاوية

يطلق الحكماء على الحركة وفق التفسير الاول (الحركة التوسطية)، وعلى الحركة وفق التفسير الثاني (الحركة القطعية).

٢٢ ــ قلنا فيما تقدم: إن هناك نظريات متنوعة بشأن ماهية الجسم. والثابت المتفق عليه أن الاجسام المحسوسة ذات ثلاثة ابعاد وتقبل الانقسام. ولكن هل ما هو موجود واقعاً عين المحسوس، اي ما نراه امامنا بصورة قطعة من الحجر، او لوحة من الخشب، او مترٍ مكعبٍ من الماء، ونجده واحداً متصلاً، هل هو في الواقع كذلك؟ إن لم يكن كذلك فهناك اجزاء منفصلة في البين، واذا كانت هناك اجزاء منفصلة فهل هذه الاجزاء المنفصلة التي لا تشاهد لصغرها، ذات ابعاد ثلاثة، ام هي وحدات لا بعد لها، وحسب الاصطلاح (جوهر فرد)؟ اذن هناك ثلاث نظريات.

النظرية الثالثة: هي النظرية التي طرحها فريق من علماء الكلام المسلمين، وتدعى حسب اصطلاح علماء المسلمين نظرية (الجزء الذي لا يتجزأ). على أن دلالة مصطلح الجزء الذي لا يتجزأ عندهم تختلف عن دلالتها حسب مصطلح العلماء المعاصرين. فاصطلاح المعاصرين يتطابق مع نظرية ديمقريطس الذي ذهب الى نظرية (الذرات الصغار الصلبة)، ذات الابعاد الثلاثة.

الوهــم والفرض، وليس له واقع خارجي، اذ مع وجود حبّات المكان تنقطع مســيرة الحركة، ويُفقد سيلان الجسم. ونستنتج من البيان المتقدم ما يلي: ((الحركة المكانية الجسمية هي أن تتخذ النسبة المكانية للجسم طابع التبدل والســيلان، بحيــث اذا قســنا المكان الواحد مع حفظ الوحدة في لحظتين زمانيــتين يكون المكان في اللحظة الاولى مغايراً للمكان في اللحظة الثانية مع حفظ الوحدة))(٢٣).

عــلى كــل حال تقرر احدى النظريات بشأن طبيعة الجسم: إن الجسم مركب من ذرات منفردة لابعد لها. وهذه النظرية لاتختص بالجسم، بل تشمل كــل شــيءٍ ذي بعد، نظير الزمان والحركة. فانصار نظرية الجزء الذي لا يــتجزأ يعــتقدون أن الزمان، هو ذاته ذو طولٍ وامتداد، مركب من مجموع آنات لا طول ولا امتداد لها، والحركة التي لها امتداد في المسافة وامتداد في الــزمان مركبة من سكونات صغيرة لا امتداد لها، وكل سكون ينطبق على آن، وكل ذرة من ذرات الجسم في كل آن تنطبق على ذرة من المسافة.

لكن هذه النظرية باطلة. فأدلة بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، والبرهان الذي اقامته هذه المقالة على وحدة واتصال الامكان والفعلية تردُّ هذه النظرية رداً كــاملاً. والحقيقــة إن الحركة واحد متصل، ينطبق على واحد ممتد من المسافة وينطبق ايضاً على واحد ممتد من الزمان.

٢٣ ــ اتضــح في ضوء ما تقدم من بيان أن (الحركة) ليست ظاهرة اضــافية الى الظواهر الاخرى. بل هي عبارة عن تبدل ثبات احدى صفات الجســم مــثلاً النســبة المكانية، وفي الاصطلاح الفلسفي (الاين) الى حالة السيلان، على أن هذا لا يعني أن النسبة المكانية (الاين) ذات صفة زائدة

وهـــذا هـــو المقصـــود مـــن السيلان، والتغيير، والتبدل التدريجي، والامكان والفعلية ــ كما قلنا سابقاً ــ يختلط بعضهما ببعض هنا، والاجزاء المفروضة للحركة لا تجتمع مع بعضها اطلاقاً في لحظة واحدة.

بسط مفهوم الحركة

مفهـــوم الحـــركة الـــذي عرفناه، رغم كونه في مجال حركة الجسم المكانيـــة، ولكن يمكن بشيء من الدقة الحكم بأن مفهوم (الحركة) يصدق عـــلى كل موارد حدوث التغييرات الجسمية التي نراها بوصفها ((تغيير في حـــالات الجسم المادي))، ونسبغ عليها طابع (الوحدة). نظير ارتفاع درجة الحـــراره، والنور، والرائحة، وتبدل اللون، والحجم، وارتفاع درجة مقاومة وجاذبية الاجسام، وكل تغيير يمكن ان يتخذ طابعاً جسمياً.

اذا استطعنا أن نثبت في جميع او في كل واحد من هذه الموارد وحدة واقعية فسوف ينطبق مفهوم الحركة على تغييرها التدريجي.

عـــلى وجودهـــا، وهي التي يعتريها التغيير. بل بمعنى أن لوناً من الوجود يـــتحول الى لـــون آخر من الوجود. فوجود الثابت يتحول إلى وجود سيَّال. ونحن نعرف أن الوجود عين تحقق وواقعية الذات، وليس حالة لذات متحققة. وحيـــنما نستخدم كلمة الصفة هنا فهذا الاستخدام يختلف عن استخدامها بشأن سائر الصفات اللاحقة لتحقق واقعية الذات.

من هنا يمكننا الوصول الى افضل التعريفات للحركة وهو أن الحركة عـــبارة عن (نسق وجود الشيء المتدرج الوجود)، وبعبارة اخرى: ((الحركة تدرج الوجود)). وهذا التعريف يصح انطلاقاً من نظرية اصالة الوجود، لكنه

اذن يلزم القول في المحصلة: ((الحركة هي كل تغيير تدريجي يحصل في احدى صفات وحالات الجسم))[٢٤]. كما يمكن بشيءٍ من التأمل الوقوف على أن مفهوم الحركة يمكن انطباقه على موارد الصور الجوهرية اذا كان هناك في عالم المادة مجموعة صور جوهرية وجدت يوماً وعدمت في يوم. ومن هنا يمكن أن نهضم القانون الكلي التالي:

غيـــر ممكن بناءً على اساس نظرية اصالة الماهية. والحق أن تفسير وتبرير وتعريف الحركة لا يتسنى الاّ على اساس اصالة الوجود.

طرحت تعريفات كثيرة للحركة (راجع طبيعيات الشفاء، الطبعة القديمة فـــي طهـــران، ص ٥٣. وراجع المجلد الاول من الاسفار الاربعة، الطبعة القديمـــة، ص٢١٥) وافضل واجمع التعريفات هو التعريف المتقدم. لم يذكر صـــدر المـــتألهين نفسه هذا التعريف في الفصل المرتبط بتعريفات الحركة، ولكن يمكن العثور عليه من خلال كلماته في بيان ماهية الحركة.

٢٤ ــ لا تنحصر التغييرات، والنقلات التي تحصل لاشياء هذا العالم فـــي الـــتغييرات والـــنقلات المكانية. فهناك تغيرات كيفية وكمية، ووضعية وجوهـــرية ايضاً، نظير ارتفاع درجة الحرارة (تغيير كيفي)، وزيادة الحجم (تغيير كمي)، وحركة الجسم حول ذاته (حركة وضعية)، وانتقال الجسم من نوعٍ الى نوعٍ آخر (تغيير جوهري). وكل الافكار التي طُرحت بشأن الحركة المكانية تطرح بشأن هذه الحركات والتغييرات. فكما أن التغييرات المكانية لا تتيســـر الاّ عن طريق الحركة والوجود الممتد السيَّال، كذلك الحال في سائر التغييرات ايضاً.

«الحركة تحكم كل شؤون عالم الطبيعة»

وبعبارة اخصر: «عالم الطبيعة يساوي الحركة»

نكـتفي فعلا بهذا المقدار من البحث حول هذا القانون الكلي، ثم نعود بعد حين مرة اخرى لتناوله بالبحث والمناقشة.

واتضح ايضاً من البيان المتقدم أن الوجود والعدم يجتمعان في مورد الحـركة معـاً. عـلى أن لا يـتوهم أن هذه النظرية تنقض امتناع اجتماع النقيضين؛ لأن العـدم والوجود اللذين نعنيهما تدريجيان، والعدم والوجـود

لدينا هنا بحثان:

الاول: هل ما نسميه تغييراً كيفياً او كمياً او جوهرياً يقع بحسب الواقع فـي كيـف او كم او جوهر الاشياء، ام إن جميع التغييرات الكيفية والكمية والجوهرية ــ من زاوية علمية ــ ليست سوى التغيير المكاني؟

الثاني: لو فرضنا أن هذه التغييرات لون آخر من التغيير فهل هي من مقولة الحركة، ام لا؟

المطروح في هذه المقالة هو اثبات الاستفهام الثاني بطريقة ايجابية، اما اثـبات الاجابة على السؤال الاول بطريقة ايجابية وفق اصول البحث العلمي الحديث فلا يخلو من اشكال. فجميع التغييرات من حيث الاسـاس ميكانيكية، وفق الفلسفة الميكانيكية.

سنتناول التغييرات الجوهرية بالبحث لاحقاً، وسنقرر أن العالم لايمكن تفسـيره من زاوية ميكانيكية خاصة. فالتغيرات والتحولات التي تحصل في العالم بعضها تحولات جوهرية. والماتن حينما يقول بشكل مردد: «اذا كانت هناك في عالم المادة مجموعة صور جوهرية وجدت فـي يوم وعدمت فـي

اللذان يمتنع اجتماعهما بالبداهة هو العدم والوجود المطلق، وهذا الامر يتضح بشيءٍ من التأمل[٢٥].

الحركة والتكامل

((التكامل)) قبول الكمال والحصول عليه، والكمال هو الفعلية التي يحصل عليها الجسم في محيط فعاليته، وبعبارة ابسط الكمال زيادة يصل اليها الموجود في محيط وجوده ووحدته[٢٦].

يوم...)) فانما يشير الى الفلسفة الميكانيكية التي تنكر التحولات الجوهرية.

٢٥ ـ سنتناول البحث حول هذا الموضوع في هذه المقالة لاحقاً. وقد تناولناه فيما تقدم بشكل مختصر في المقالة الاولى والثانية.

٢٦ ـ بحث التكامل من اهم الابحاث الفلسفية. ويحتل هذا البحث موقعاً جليلاً، خصوصاً في الفلسفة الحديثة.

اتخذ بعض الفلاسفة في القرن التاسع عشر، نظير الفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر من التكامل اساساً لبحوثهم الفلسفية. وقد اولى الفيلسوف الفرنسي برجسون أهمية كبيرة لقانون التكامل.

إن اكتشاف نظرية التكامل العضوي في الاحياء، وكشف التكامل الاجتماعي في علم الاجتماع افضيا الى احتلال قانون التكامل موقعاً شامخاً في الفلسفة والعلوم. والذاهبون في الفلسفة الاسلامية الى القول بـ (الحركة الجوهرية) منحوا التكامل موقعاً رفيعاً. ينبغي الآن أن نرى ما هي حقيقة التكامل؟ وهل التكامل قانون كوني عام، ام ظاهرة تختص ببعض الموجودات؟

ينبغي التذكير في المقدمة بأن الابحاث المتقدمة لهذه المقالة تدور حول

مثلاً الطفل الوليد محروم من الوان الفعاليات المستقلة التي يقوم بها الكبار، وينعم في مهد رعاية الآخرين، وحينما يأخذ بالمشي والكلام والتفكير المنسق والحياة المنظمة، يصبح انساناً كاملاً، اي إن النشاطات

محورين: الاول: القوة والفعل. والثاني: الحركة. لقد بدأنا بالتفكير من أن عالمنا بالحس والعيان وبدون شك ليس ساكناً وجامداً لا يتغير، فالاشياء لا تبقى على حالتها الاولية، بل تتغير من حالٍ الى حال ومن مرحلة الى مرحلة، وما هو موجود في العالم هو (الصيرورة).

من هنا وقفنا على العلاقة بين الماضي والمستقبل، واطلقنا عليها (القوة والفعل). ثم اثبتنا أن انتقال الاشياء من حالة القوة الى حالة الفعل لا يتيسر إلاّ بصورةٍ تدريجية (مقابل الصورة الدفعية والآنية). ومن هنا وقفنا على «قانون الحركة» بوصفه قانوناً عاماً للعالم. أما الآن فنريد أن ندخل مرحلة اخرى، ونُدخل مفهوماً ثالثاً الى ميدان البحث، وهو مفهوم (التكامل). نريد أن نرى هل الحركة تعادل التكامل، ام لا؟ وبعبارة اخرى هل يمكننا من قانون الحركة اكتشاف قانون التكامل بوصفه قانوناً عاماً ام لا، على غرار اكتشافنا قانون القوة والفعل من التغيير والصيرورة بوصفه قانوناً عاماً، واكتشافنا قانون الحركة من قانون القوة والفعل؟

ماذا يعني التكامل؟ التكامل يعني التحول من النقص الى الكمال. ثم ماذا يعني النقص والكمال؟

يطرح مفهوم النقص مقابل التمام احياناً، ويطرح احياناً اخرى مقابل الكمال. النقص مقابل التمام يعني فقدان بعض الاجزاء. فالكتاب الناقص هو الكتاب الذي فقد بعض فصوله، او بعض صفحاته، والكتاب التام يعني الكتاب

الـــتي لم يكن متوفراً عليها في محيط وجوده انضمت الى شخصيته، وهي وأياها بمجموعهما يشكلان واحداً، هو عين الواحد الاولي، ومن هنا يتضح أن مفهوم الحـــركة بالشكل الـــذي اوضحناه قـــابل للانطباق على مفهـــوم

المـــتوفر عـــلى جميـــع اجزائه وصفحاته. كما هو الحال في المبنى الناقص والمبـــنى التام، والصلاة الناقصة والصلاة التامة. اذن فالنقص حينما يستخدم مقـــابل التمام يستخدم حينما يكون الموضوع ــ مورد النظر ــ متوفراً على قسم من أجزائه وفاقداً لقسمٍ آخر منها.

لكن النقص مقابل الكمال يدل على مفهوم آخر، بمعنى أن الشيء الذي يجـــب أن يطـــوي جميع المراحل لم يطوها، ولم يستوف كل الامكانات التي هيأتهـــا له الطـــبيعة. مثلاً الوليد الذي يفقد عضواً من اعضائه انسان ناقص الخـــلقة، اي: ليس تام الخلقة؛ أما الوليد التام الخلقة فيمكنه في المستقبل طيَّ مـــراحل المشي والتكلم والعلم، لكنه فاقد لها بالفعل فهو انسان ناقص، بمعنى أنه لم يصل إلى مرحلة كماله الممكنة. اذن فهناك سياقان: احدهما: أن يكون الشيء ناقصاً وغير تام من زاوية الاجزاء والاعضاء. والآخر: أن لا يتقدم الشيء من زاوية مراحل النمو الممكنة بالنسبة له.

ومـــن هنا يتضمن مفهوم الكمال مفهوم الارتقاء، خلافاً لمفهوم التمام، اذن فحيـــنما نصلي، او نبني البيت فالصلاة او البيت يتجه نحو (التمام). اما حيـــنما نكـــون اطفـــالاً ثـــم نكبر او حينما ندرس ونتعلم فاننا نتجه صوب (الكمال). يبدو أن الآية الشريفة التي تقول: ((اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عـــليكم نعمـــتي)) اســـتخدمت كـــلمة (الكمـــال)، وكلمة (التمام) بحكم صدق المفهومين معاً؛ فمن حيث إن الدين بوصفه حقيقة متكاملة قـــد تكامل ووصل

الــتكامل؛ لأن كــل جزء من اجزاء الحركة الذي نفترضه يتوفر على امكان الجــزء اللاحــق له، وفعليته كمال لذلك الجزء المفروض، رغم أن الجزء المفروض متوفر على فعلية ايضاً تحفظ وتحرس ذلك الامكان. وقــد اتضح

الى أوج كماله من خلال تعيين حكم القيادة المعنوية والاجتماعية، التي تمثل روح الديــن. ومــن حيث أن الدين مجموعة من الاحكام، وموضوع القيادة والامامــة احــد هــذه الاحكام، والتكاليف فقد تمَّ الدين بمجيء وتحديد هذا التكليف، ولم يبقَ هناك تكليف آخر.

من هنا يتضح أنه لا يمكن اطلاق (التكامل) على كل سعة وزيادة. فاذا كــبرت احدى المدن مثلاً، وازداد عدد منازلها وازقتها، وشوارعها فالمدينة توســعت، لكــنها لــم تتكامل. اما اذا نظرنا الى نفس هذه المدينة من زاوية تجمعاتهــا الانسانية نظرة واحدة، ووجدنا أن انظمة الحياة الانسانية توفرت على حالةٍ افضل واكثر انسجاماً في هذه المدينة، اي ارتقت درجتها في سلَّم المدنيــة، يمكنــنا عندئذٍ أن نقول: إن المدينة تكاملت، وفي الواقع لم تتكامل المديــنة بوصفها أبنية ومنشآت، بل تكاملت المدينة بوصفها مجتمعاً انسانياً مدنياً.

طــرح بعــض الباحثين قوانين للتكامل، دون أن يجد هناك ضرورة للبحث في ماهية التكامل، يقول هربرت سبنسر: « (التراكم) هــو اول اسس قــانون الــتكامل، ويعــني اختلاف مجموعة من المواد على موضوع واحد وتجمعهــا فيه، نظير خلايا النطفة في الرحم حيث تتكاثر وتزداد باستمرار، فــتطوي مرحلة (التراكم). الثاني: هو (التنوع)، اي أن يتخذ كل صنف من الاجزاء المتراكمة شكلاً ووظيفة خاصة، ويحصل لون من الاختلاف والتباين

فـــي ضـــوء ما تقدم أن مجموع الحركة يشكل واحداً، واجزاؤها المفروضة توجد في الذهن فقط وليس لها واقع خارجي. ومن هنا ففي حركة واحـــدة

بيـــنها، كما هو الحال في النطفة، فبعد مرور مدة تتكاثر فيها الخلايا وتجتمع كتـــلة كبيرة منها، فتظهر حالة التنوع، وتتحول كل مجموعة من هذه الخلايا الى عضـــوٍ مـــن الاعضاء. والاساس الثالث: هو (الانتظام)، أي أن تداعي جميع الاعضاء والاجزاء على اختلافها وتنوعها نظاماً خاصاً، وتعمل لهدف موحد)).

والحـــق أن جميع هذه الموارد مظاهر واثار رشد قوةٍ جوهرية، وهي اي القوة الجوهرية معرّف حقيقة الشيء، وعلى هذا الاساس لا ينبغي حصر التكامل بهذه الموارد.

إن كل حركةٍ تكامل من وجهة نظرٍ فلسفية؛ لان كل حركة هي خروج من القوة الى الفعل، والخروج من القوة الى الفعل يساوي الخروج من النقص الى الكمال. والخروج من النقص الى الكمال يتحقق حيث تكون في البين قوة جوهـــرية حيويـــة، والتفـــتح والاتساع، وجمع العناصر، والتنوع والانتظام تنطوي عليها بذاتها القوة الحيوية بفعل خصوصيتها. وليست هناك ضرورة لمشاهدة هذهِ الآثار عند كل موقعٍ يحصل التكامل فيه.

وهنا يُطرح اشكال لدى الاذهان، وهو: اذا كانت كل حركة تكاملاً يلزم أن تكون جميع الحركات اشتدادية، بينا نجد أن بعض الحركات كالحركـــات المكانيـــة والوضعية ليست اشتدادية. فحينما ينتقل الجسم من نقطة الى نقطة اخرى، وحينما يدور حول نفسه لا يحصل اي لون من الزيادة في المكان او الوضع. اذن ليس صحيح أن نقول: الحركة تساوي التكامل.

هــناك فعــلية خارج دائرة الحركة ذاتها، وبوجود تلك الفعلية تنتهي الحركة، وتملأ الفعلية المذكورة محل القوة، وهذه الفعلية هي غاية ومقصد

الجواب: نعم الحركة تساوي التكامل، ولكن يحصل بالحركات المكانية والوضــعية ســياقان معاً، ومن ثمَّ لا يحصل الاشتداد. وهذان السياقان هما التكامل والآخر النقصان. ايضاح ذلك: ان الجسم ــ ولكونه ذا بُعد ــ يتطلب فــي كــل آن اشغال مكانٍ او وضع جديد، ويخرج من حالة القوة لمكان او وضــع إلى حالــة الفعلية لهذا المكان او الوضع، ومن ثم يضطر إلى ترك المكان والوضع الأول ليحوز الوضع والمكان الجديد. من زاوية كسب المكان الجديــد والوضع الجديد هناك تكامل، ولكن بحكم ان المكان السابق والوضع الســابق يتركهما الجسم بحيازة المكان والوضع الجديد، فلا يحصل الاشتداد بالطــبع. يحصل الاشتداد حينما يحتفظ الشيء بالحالة السابقة ضمن حيازته للحالة الجديدة، اما اذا ترك الحالة السابقة فلا يحصل الاشتداد في نفس الوقت الذي يطوي فيه من زاوية الحالة الجديدة مسيرة الانتقال من القوة الى الفعل، ومن النقص الى الكمال. ومن حيث المجموع تشبه الحالة هنا حالة من يراوح فــي مكانه، وتشبه تماماً حالة صاحب رأس المال الذي يربح في معاملة خاصة ربحاً خاصاً، وفي نفس اليوم يخسر مبلغ ذلك الربح في معاملةٍ اخرى. ومن ثم لا يطــرأ عــلى حجم رأس المال تغيير. او مثل الاناء الذي نسكب فيه من فوهته الرئيسية مقداراً معيناً من الماء بشكل متوال، ويخرج نفس هذا المقدار من ثقب آخر من الإناء، ومن ثم يبقى مقدار الماء ثابتاً على الدوام في الاناء.

عــلى اي حــال فكلما كانت هناك حركة كان هناك تكامل، ولكن اذا وقعت الحركــة والتكامل في جوهر الاشياء تبرز احياناً آثار خــاصة نظير

الحركة[٢٧].

التفتح، والتوسعة، والتنوع، والانتظام؛ والشمول وغيرها.

٢٧ ـ احد الابحاث المرتبطة ببحث التكامل هو البحث عن: هل التكامل هادف ام لا؟ على أن هدفية الطبيعة التي نطلق عليها قانون (العلية الغائية) ليس تابعاً لقانون التكامل، ويمكن أن يكون بحثاً مستقلاً. ولكن من حيث إننا ذهبنا الى أن العالم يساوي الحركة، والحركة تساوي التكامل، يكون البحث في هدفية التكامل عين البحث في هدفية العالم، اي سوف يكون البحث عن قانون العلية الغائية، وباللغة الحديثة ((فيناليسم)).

نحن نعرف أن ارسطو يقول بالعلل الاربع، ويدّعي أن كل موجود طبيعي ينشأ من اربعة عوامل: الفاعل، الغاية، المادة، الصورة. وحول العلل الاربع الارسطية كلام طويل، خصوصاً حول العلة الغائية، وهناك يتميز طريق الالهيين عن طريق الماديين. ويقرر ابن سينا أن البحث في الغايات من اشرف بحوث الفلسفة.

والحكماء من زاوية اخرى يقررون للحركة ستة اركان:

١ـ ما منه (المبدأ).

٢ـ ما اليه (الغاية).

٣ـ ما عنه (الفاعل).

٤ـ ما به (الموضوع).

٥ـ ما فيه (المقولة).

٦ـ ما عليه (الزمان).

نستنتج من البيان المتقدم:

١ ــ ليس هناك حركة بدون غاية.

٢ ــ الحركة بالذات (بذاتها ولذاتها) ليست مطلوبة.

٣ ــ اذا فرضنا للحركة موضوعاً (المتحرك) فالموضوع المفـروض

يقولون: ان كل حركة تحتاج بشكل ضروري الى هذه الاركان الستة. وســوف نتناول لاحقاً البحث حول هذه الاركان الستة بالتفصيل. والغاية أحد هه الاركان الستة

اذن؛ فمــن زاويــة يعــتقد الارسطيون أن كل موجود طبيعي ذو علة غائيــة، ســواء حصلت عن طريق الحركه ام عن طريق آخر. ومن زاوية اخرى فالحركة بوجه خاص تحتاج الى غاية.

ومــن حيث إننا اثبتنا في البحوث السابقة أن الحركة تساوي التكامل؛ اذن فمن وجهة نظرنا يكون البحث عن غائية الحركة بحثاً عن هدفية التكامل ايضاً، وحيث إن عالم الطبيعة من وجهة نظرنا يساوي الحركة؛ اذن فالبحث عن هدفية الحركة والتكامل بحث عن هدفية العالم.

وينــبغي أن تتضح الفكرة التالية، وهي: إن البحث عن هدفية التكامل يمكن أن يكون على نحوين:

١ــ بحث علمي.   ٢ــ بحث فلسفي.

اذا اردنــا أن نتــناول الــبحث من زاوية علمية يلزمنا فحص احوال الموجــودات، خصوصــاً الموجودات الحيّة، فنأخذ بنظر اعتبارنا التطورات والعوامــل، التي تفضي الى هذه التطورات، لكي نكتشف عملياً: هل الطبيعة تطوي مسيرة هادفة، ام لا؟

يتكامل بالحركة ذاتها.

٤ ــ اذا اثبتنا لمجموع عالم الطبيعة (حركة) ــ كما اشرنا سابقاً ــ فسوف تثبت النظرية التالية:

«التحول والتكامل هو القانون العام لعالم الطبيعة»

نحن نعرف أن نظام الخلق المتقن اُتخذ دليلاً قاطعاً لاثبات العلية الغائية منذ سالف الايام. ولكن منذ ظهور نظرية تطور الانواع، واكتشاف العلماء لمجموعة اصولٍ، ونواميسٍ طبيعية تحكم تطور الكائن الحي؛ طرحت نظرية تقرر عدم ضرورة تدخل قانون العلة الغائية لتفسير نظام بنية الكائنات الحية المدهش. اما اؤلئك الذين تعمقوا في الموضوع فقد اثبتوا أن تكامل الكائن الحي لا يمكن تفسيره بدون تدخل قانون العلية الغائية، ومن ثم اضحوا انصاراً لقانون التكامل الهادف. إن هذا البحث بحث مثير وشيق. إن البحث العلمي بشأن غائية الطبيعة بحث واسع، وتناوله خارج عن حدود هذه المقالة. ونحن نرجع القراء الكرام الى الكتب التي حررت في هذا المجال، نظير كتاب (مصير البشر) تأليف (لكنت دونوئي)، وكتاب (الحياة والغائية) تأليف (روفير).

اما الطريق الفلسفي لهذا البحث فهو عين الطريق التي نسلكها في هذه المقالة. واذا سلكنا هذه الطريق فالتحليل العقلي لماهية الحركة ينتهي بنا الى هذه النتيجة، دون أن تكون هناك حاجة للبحث في اوضاع الكائنات الحيّة.

واثبات الغاية عن طريق الحركة فلسفياً يتم عبر:

اولاً ــ اثبتنا فيما تقدم أن الحركة بذاتها واحد بسيط، وأجزاؤها جميعاً فرضية واعتبارية. فاذا قسمنا الحركة الى اجزاء واقسام حسب المسافة او الزمان فهذه الاجزاء والاقسام ليست مجزأة بحسب الواقع عن بعضها. اذن

التجـــربة وتكامل العالم

القـــانون المتقدم يوافق عليه العلماء المعاصرون، كما هو مسلَّم في الفلسفة؛ لأن الاختبارات التي اجريت على الانسان، والحيوان، والنبات في العـــلوم المختـــلفة اثبتت أن هذه الانواع لا تستقر على حال، وهي تتحرك باستمرار صوب التكامل، وتؤمن حاجاتها وترفع نواقصها الطبيعية بشكـــل

فكل حركة واقع واحد.

ثانيـــاً ــ الحركة بذاتها لون من الفعلية، اذ لو وضعناها مقابل السكون فهـــي فعلية من الفعليات، لكنها تفترق عن جميع الفعليات في كونها مخلوطة بالقوة. فالشيء ما دام متحركاً فهو بالقوة، وله فعلية خلفه. لذا تسمى الحركة (كمـــال اول) لا كمـــال ثانٍ، فقالوا: ((كمال اول لما بالقوة))، اي: ما لم تكن للشيء حالة بالقوة بالنسبة الى الشيء الاخر الذي يدعى (كمال ثان) لا يمكن ان تكون هناك حركة.

مـــن هنا فالحركة طلب لا مطلوب، وبعبارة اخرى: الحركة انتقال من حالة الى حالة اخرى، لكنها بذاتها ليست حالة من الحالات. ولو فرضنا أنها (حالـــة) فهي تختلف عن سائر الحالات في كونها وسيلة للوصول الى حالة اخـــرى. اذن كلما نظرنا الى الحركة بوصفها امراً واحداً فهي تتطلب فعلية خـــارج ذاتهـــا. اذن يستحيل أن تكون الحركة ذاتها ملاك تحقق فعلية القوى المـــوجودة. كما أن وجود كل شيء، سواء أكان عـــرضياً ام جوهرياً يســـاوي الحـــركة. اذن فالفعـــلية الـــتي يتطلبها الشيء بالقوة فعلية وواقعية ما وراء الحركة على الدوام. والوصول اليها نهاية الحركة. والشيء المتحـــرك يتخذ

افضل يوماً بعد يوم، وتصارع الطبيعة على الدوام. وتتضح هذه الحقيقة بشكل اجلى في مجال دراسة حياة، وتاريخ النوع الانساني، ومقارنة انسان اليوم بالانسان البدائي على وجه الخصوص[٢٨].

من الحركة وسيلة للوصول الى تلك الفعلية، وهي غاية ومقصد المتحرك، وهي ايضاً الكمال الواقعي للشيء المتحرك «الكمال الثاني»؛ اذن فكل حركة وتكامل يبحث عن غاية خارج الحركة.

٢٨ ـ احدى المسائل التي جلبت الاهتمام بشكلٍ غير مألوف في القرون الاخيرة هي قضية تكامل المجتمع الانساني. فكما يرشد الفرد، ويتكامل يتكامل المجتمع ويرشد.

إن قضية تكامل المجتمع الانساني جلبت الاهتمام منذ سالف العصور. فابن خلدون يلح بشدة ـ في فصول مقدمته للتاريخ ـ على دعوى ان الحياة المدنية وليد الحياة البدوية. ويطرح وفق مبادئه الخاصة قوانين الانتقال من الحياة البدوية الى الحياة المدنية، والتطورات التي تحصل في المرحلة اللاحقة، حتى ينتهي الامر الى الشيخوخة ثم الموت والزوال.

نوّع العلماء المحدثون حياة البشر من زاوية نظام المعيشة الى مراحل: الصيد، الزراعة، التجارة، الصناعة. ونوّعوها من زاوية النظام الاجتماعي الى مراحل: الاشتراكية البدائية، العبودية، الرأسمالية، الاشتراكية. ونوّعوها من زاوية الوسائل، والادوات الى عصور: الحجري، الحديدي، الذري، الفضائي. ويمكن أن تطرح تقسيمات اخرى على اساس لون الحكم وغيره. على كل حال فالقدر المتيقن ان الحياة الاجتماعية للانسان تختلف عن الحياة الجماعية للحيوانات نظير النحل والنمل.

ولكن يجب أن نعرف:

إن دائـــرة هذه التجارب بالنسبة الى عالم الطبيعة المترامي الاطراف صغيرة جداً بحيث لا يســـتطيع وهمنا قياس نســـبتها، ومن هنـــا لا يصح اتخـــاذ هذه التجارب منبعاً لحقيقة فلسفية نظير الحركة التكاملية للعالم[٢٩]. وبغض النظر عن هذه الملاحظة فان القسم الاعظم من هذه التجارب ينصب على التقدم الاجتماعي، وهو موضوع بعيد جداً عن البحث الفلسفي.

يقول هربرت سبنسر:

((*يشـــبه وضع المدنية وضع الجسد الانساني، حيث هناك ادوات واعضاء خاصة للوظائف المختلفة، تبدأ هذه الاعضاء بسيطة وغير منوعة، وكلما تقدمت تشعبت وتنوعت، ويـــزداد تماسكها مع بعضهـــا، ويتطلب هـــذا الـــتحول زمـــناً طويـــلاً لكـــي يتم حصوله. والمدنية تبدأ بتشكيل الاسرة الصـــغيرة، وتكـــون فعاليات الحياة بسيطة ومحدودة. ثم شيئاً فشيئاً يزداد الســـكان وتظهـــر القـــرى، والقصبات، والمدن، والدويلات، والشعوب، والامـــبراطوريات الكـــبرى. ويـــتحول العطارون والحرفيون الى تجار وصناعيين كبار*))[*].

٢٩ ــ اي: اذا اردنـــا قبول التكامل كأساس عام لكل العالم، فالطريق الوحيـــد هـــو ســـلوك طريق الفلسفة الكلية وعلم الوجود، كما سلك في هذه المقالـــة. امـــا اذا القيـــنا الفلسفة الاولى جانباً، بحجة إنها فنّ عقلي محض، والنظرية التي يمكن قبولها تنحصر بالنظرية التي تنبع من العلوم التجريبية،

(*) تطور الحكمة في اوربا ــ فروغي.

....

فعلينا عندئذٍ اغماض النظر عن هذا الاساس كأساس عام وفلسفي الى الابد؛ لأن التجارب والاختبارات البشرية بالنسبة للموارد التي يريد البشر تعميمها عليها قليلة جداً الى الحدّ الذي لا يمكن تصوره.

نحن نعيش على سطح كرة صغيرة تسمى (الارض) وهي بالنسبة الى العالم الكبير لا تعدُّ ذرة. والتجارب التي نمارسها على مخلوقات هذه الارض محدودة ايضاً بمجموعة من الافراد. واذا حصرنا الهامنا الفكري بالحواس، والاختبارات الحسية فكيف يمكننا عندئذٍ تعميم دائرة معلوماتنا الى مالانهاية له من الزمان؟!

عزف بعض فلاسفة اوربا عزوفاً تاماً عن الفلسفة الاولى، والعلم الكلي، وحيث إنهم لم يستطيعوا إرواء عطشهم الفلسفي بمعطيات العلوم الحسية المحدودة اتجهوا نحو بناء فلسفة كلية وعامة على اساس معطيات العلوم. ومن جملة هؤلاء هربرت سبنسر، الذي يقول:

((المعرفة على ثلاث درجات: الدرجة الاولى: المعرفة غير الموحدة، اي: إنها معلومات متفرقة وجزئية، كما هو حال المعرفة العامية. الدرجة الثانية: المعرفة الموحدة نصف توحيد، وهي العلوم والفنون كعلم النبات، وعلم الاحياء، وعلم طبقات الارض، وعلم الفلك، وامثالها. الدرجة الثالثة: وهي أعلى اشكال المعرفة، التي توحدت اجزاؤها بشكلٍ كامل، وهي الفلسفة)).

يقول (بول فولكيه) في كتاب (الفلسفة العامة) او (ما بعد الطبيعة):

*((التطور من وجهة نظر سبنسر عبارة عن تغير مجموعة من الامور

....

المتجانســـة الى اللاتجـــانس، او تغير الامور اللامتجانسة الى امور اكثر لاتجانســـاً. وحصول هذا التطور بدوره يرتهن بمرحلتين، احدهما مرحلة (الـــتفريق) او (التفصـــيل)، والاخـــرى مرحلة الجمع او الاجمال. مثلاً: الـــبروتوبلازم متجانس، واجزاؤه لا ترابط بينها، يتحول البـــروتوبلازم الى حيـــوان ثديي ذي اعضاء متعددة كثيرة التعقيد (التفريق والتفصيل)، وهـــذه الاعضـــاء مترابطة مع بعضها ترابطاً شديداً (الجمع والاجمال). وكذلـــك الحـــال بالنســـبة للمجتمع المتطور، حيث نقول أن اعضاء هذا المجـــتمع بالنسبة الى اعضاء مجتمع بدائي مترابطون بشكل اكبر في ما بينهم، في نفس الوقت الذي يفترقون فيه عن بعضهم بشكل اكبر (بواسطة تقسيم العمل). والعودة الى التفكك البدائي يسمى (انحلال) او (اضمحلال) او (فسخ عقد الجمع والاجمال). ويقترح الاستاذ (لالاند) لتحديد مصطلح هذه الحركة التنازلية صوب التجانس مصطلح (التطور الانطوائي)».

يعتقد سبنسر أن انضواء عدة قوانين علمية تحت قاعدة كلية يلزمنا أن نســـم هـــذه القـــاعدة بالقـــاعدة الفلســـفية. ومن خلال مقارنة اسس التكامل الداروِيني، التي هي نتائج مباشرة للتجربة العلمية والاحيائية، مع اسس تكامل (هربـــرت سبنســـر)، الـــتي هي مجموعة استنتاجات اعم من النتائج العلمية واكثر كلية منها، يتضح مفهوم دعوى سبنسر. لكن الحق ــ كما اوضحناه في هوامـــش الجزء الاول من اصول الفلسفة ــ إن حصر الالهام الفكري للبشر فـــي اطـــار ما يأتي عن طريق الحسّ والتجربة لا يستلزم عدم التوفر على الفلسفة فحسب، بل يستلزم عدم التوفر على العلم ايضاً، الذي يصنفه سبنسر

....

على الدرجة الثانية من المعرفة. وتفصيل البحث حول هذا الموضوع ينبغي طلـــبه مـــن تـــلك المقـــالات. وقد تنبه سبنسر نفسه الى أن تعميم التجارب الارضية المحدودة على العالم كله، دون الاتكاء على قاعدة غير تجريبية لا يتعدى المجازفة؛ فيقول:

((*إن هذا الحكم الذي نطلقه على العالم، ومسيرة العالم التكاملية يرتهن بتجاربنا وملاحظاتنا، ويصدق في حدود امكانية ملاحظاتنا وتجاربنا على استيعاب العالم الذي نحيا فيه، والذي يقع تحت حسّنا، وملاحظتنا، وفي حدود امكانية حسّنا وعقلنا على الاحاطة بمجريات الامور في هذا العالم عبر زمن من الماضي والمستقبل، وفق القرائن والمؤشرات، وإلا فحكمنا غير مطلق*))(*).

(*) تطور الحكمة في اوربا.

قانون الحركة الديالكتيكية في الطبيعة

المقدمة

فسرّ انصار المادية الديالكتيكية تطور الطبيعة على اساس خاص، اسموه قانون الحركة الديالكتيكية في الطبيعة. ينبغي أن نقف قليلاً عند تاريخ (الديالكتيك) منذ الاستخدام الاول لهذه الكلمة الى حين استخدامها في مصطلحات ماديي القرن التاسع عشر، وينبغي أن نتناول بالبحث اسس الديالكتيك الهيجلي والماركسي، ثم نتفحص قانون الحركة الديالكتيكية في الطبيعة من زاوية تفسير التطور والتكامل.

الديالكتيك مصطلح يوناني قديم، وبهذا الشأن يقول بول فولكيه:

«*كلمة الديالكتيك مشتقة في الاصل من كلمة يونانية، لها معنيان (الكلمة) او (المقولة) و (الدليل). وهذان المفهومان يندرجان في كلمة الديالكتيك. فالمقطع (ديا) يعني المقابلة والمعارضة، ومن ثمَّ تدل كلمة ديالكتيك على مفهوم المحاورة، والمجادلة، والمباحثة. وحينما نستخدم كلمة ديالكتيك بمعنى المصدر سوف يكون معناها المحاورة والمجادلة. وحينما نستخدمها كصفة يكون معناها الامر الذي يرتبط بالحوار، وخصوصاً الجدل بين الاثنين، وحينما تستخدم كأسم يكون مفهومها فن الحوار والجدل*»

يقولون: إن كلمة الديالكتيك كانت تستخدم قبل مرحلة سقراط وافلاطون في مورد الاستدلالات التي تهدف الى افحام الخصوم (الجدل)، وليست سعياً

للكشــف عن الحقيقة. وقد استخدم السفسطائيون الديالكتيك بمعنى فن البلاغة والجدل الذي لا يرتبط بالحقيقة ويستهدف الغلبة. لكن هذه الكلمة توفرت على مفهوم ايجابي في نصوص سقراط وافلاطون.

اســتخدم سقراط وافلاطون الديالكتيك في مورد مناهج البحث العقلي والفكري، التي تستهدف الكشف عن الحقيقة والحصول على اليقين، لا لمجرد الجــدل والغلــبة على الخصم. اما ارسطو فقد اطلق (الديالكتيك) مرة اخرى عــلى فــن (الجــدل) الذي يستهدف الغلبة على الخصم، واستخدم مصطلح التحــليل (آنالوطيقا)(*) في مورد البرهان، الذي يستهدف الكشف عن الحقيقة والوصول الى اليقين. وبعد ارسطو حتى القرن التاسع عشر تذبذب استخدام هــذا المصــطلح بين الاصطلاح الارسطي، والاصطلاح الاعم الذي يشمل المــناهج الايجابية والبرهانية، فكانت له قصة طويلة، وفي جميع الاحوال لم تتضمن كلمة ((ديالكتيك)) مفهوم الجمع بين الضدين او النقيضين حتى مرحلة هيجــل (١٧٧٠ ــ ١٨٣١)، فقــبل هيجــل كــان امتــناع اجتماع الضدين والنقيضين قانوناً وقضية مسلّمة لا جدال حولها.

ادخل هيجل في اصطلاحاته التناقض في مفهوم الديالكتيك. والتناقض مــن وجهة نظر هيجل الشرط الاساسي للفكر والوجود. الديالكتيك من وجهة نظر هيجل سياق يشمل جميع الوجود، فسياق الفكر ديالكتيكي وسياق الطبيعة ديالكتيكي ايضاً، والتناقض شرط اساسي لهذا السياق. وعلى هذا النحو توفر الديالكتيك على مفهوم جديد. ومن هنا ينقسم تاريخ الديالكتيك الى قديم وجديد، وشــاخص هاتين المرحلتين هــو قبول او رفــض امتناع اجتمــاع الضدين

(*) الاعم من ديالكتيك سقراط الاثباتي وديالكتيك ارسطو الانكاري.

والنقيضين.

يقول بول فولكيه في رسالته عن (الديالكتيك):

((*الفرق بين الديالكتيك القديم والديالكتيك الجديد يكمن في نسق تعاملهما مع قانون (اجتماع الضدين). على اساس الديالكتيك القديم يمثل (امتناع اجتماع الضدين) القانون المطلق للاشياء والذهن. فلا يمكن أن يكون الشيء الواحد موجوداً وغير موجود في نفس الوقت، واذا اضطر الذهن الانساني الى التصديق بقضيتين متناقضتين فمن المتيقن أن احداهما كاذبة؛ خلافاً للديالكتيك الجديد فهو يعترف بالتضاد في الاشياء، ويقرر أن الاشياء معدومة في نفس الوقت الذي تكون فيه موجودة، ويعدُّ هذا التضاد اساساً لنشاط الموجودات، ويقول: إن غياب التضاد يفضي الى سكون الاشياء. ومن هنا فحينما يضطر الانسان الى التصديق بقضيتين متناقضتين فلا ينبغي أن يتصور وجود خطأ في البين، على أن هذا التضاد لابد من معالجته، دون انكار اي واحد من الضدين*)).

وفق الديالكتيك الجديد الذي يتضمن مفهوم (اجتماع الضدين والنقيضين) يجب أن ندخل في اذهاننا فكرتين، لكي يصبح نسق تفكيرنا ديالكتيكياً:

الفكرة الاولى: إن كل شيء موجود ومعدوم معاً. الفكرة الثانية ــ إن اساس حركة وتكامل الاشياء هو التناقض الداخلي والواقعي للاشياء، أي: إن الاشياء معدومة في نفس الوقت الذي تكون فيه موجودة، وانها تتوفر على عناصر وجودها وعدمها معاً. فلو لم يكن هذا التضاد الداخلي والواقعي موجوداً لما كانت هناك حركة وتكامل.

هل التناقض الذي يطرحه الديالكتيك الجديد هو عين التناقض الذي ينفيه الديالكتيك القديم، والمنطق والفلسفة القديمان، ام لا؟ وما هو الاسم الذي

تطلقه الحكمة والفلسفة الاسلامية على ما يصطلح عليه الديالكتيك الجديد (اجتماع الضدين او اجتماع النقيضين)؟ وهل نوافق على هذا الامر، ام لا؟ سنتناول الاجابة على هذه الاسئلة في الآتي من البحث. ولكن ينبغي لنا ابتداءً أن نشرح الديالكتيك الهيجلي، والديالكتيك الماركسي الذي هو مولود للديالكتيك الهيجلي، في ضوء ما قاله اتباع ماركس، ثم عندئذٍ نطرح وجهات نظرنا حول هذه الافكار.

يقوم الديالكتيك الهيجلي على ثلاثة اركانٍ اساسية:

١ ــ إن كل شيء (اعم من الفكر والمادة) متحول ومتغير ومتحرك.

٢ ــ التناقض والتدافع شرط اساسي للفكر والوجود، وهذا التضاد والتناقض والتدافع اساس حركة وفعالية الموجودات. وبعبارة اخرى: إن التناقض والتضاد والتدافع المستقر في ذات الاشياء هو جذر الحركات والوثبات.

٣ ــ إن الحركة التكاملية للاشياء تتم على اساس العبور من الضد الى الضد الآخر، ثم تركيب ووحدة الضدين في مرحلة اعلى، وبعبارة اخرى: الحركة والتغيير تتم عبر القانون المثلث (الاثبات، النفي، نفي النفي) او (الموضوع، ضد الموضوع، التركيب).

يقول بول فولكيه: «يطلق هيجل على تعايش التناقضات في وجود الاشياء وفي الذهن (الديالكتيك). والمنهج الديالكتيكي يشتمل على ثلاث مراحل تُسمى عادة (الموضوع، نفي الموضوع، التركيب). لكن هيجل يسمي هذه المراحل (التصديق، النفي، نفي النفي)».

ويقول بول فولكيه ايضاً:

«*إن هيجل لم يخترع مثلث (الموضوع، ضد الموضوع، التركيب) فقد*

أقـــام(*) معاصروه (فخته) و(شلنج) نظرياتهم حول ما وراء الطبيعة على هــذا الاساس ايضاً. لكن هيجل استفاد من الاساس المتقدم استفادة كبيرة، وعــدّه الوسيلة الوحيدة لتفسير الواقع، ثم اطلق عليه مصطلح (الديالكتيك) وهذا الامر هو الذي اثار استغراب معاصريه، لأن كلمة الديالكتيك كانت لا تزال تستخدم في فن الاثبات وفن الانكار(*)، وكلاهما يقوم على اساس امتناع اجتماع الضدين، لكن هيجل طرحه على صورة ائتلاف الضدين)).

الديالكــتيك الهيجـــلي نظرية منطقية في نفس الوقت الذي هو نظرية فلســفية، اي: إنـــه في نفس الوقت الذي يفسر واقعية وماهية الاشياء، يبين قـــانون الفكر ايضاً. يعتقد هيجل أن كل ما هو ذهن واقع، وكل ما هو واقع ذهن. اي يعتقد بلون من التطابق بين الذهن والواقع. يقول هيجل:

((الفكر ديالكتيك بحكم أن الديالكتيك يصف الواقع)).

تبنى كارل ماركس اصول ديالكتيك هيجل على شكل (الاثبات، النفي، نفـــي الـــنفي). لكـــنه لم يقبل اساسها الفلسفي. ففلسفة هيجل من وجهة نظر مـــاركس واتباعه فلسفة مثالية، لأنها تؤمن بالمثال المطلق، وتعد المادة احد تجلياته. لكن فلسفة ماركس فلسفة مادية، تؤمن بأن الاصالة للمادة.

يقول بول فولكيه:

((وفـــق مذهـــب هيجـــل يكون التحول الديالكتيكي للواقع ــ الذي نصفه بالمـــادي ــ منحصراً في كونه تجلياً من تجليات المثال المطلق على عالم

(*) أي إنهم لم يطلقوا عليه مصطلح الديالكتيك، واول من استخدم هذا المصطلح هو هيجل.

(*) المقصـــود مـــن فـــن الاثـــبات مصـــطلح ســـقراط، ومن فن الانكار مصطلح ارسطو الذين اوضحناهما.

الخـــارج. وعــلـى العكـــس يعتقد ماركس أن العالم المادي موجود بشكل مســتقل عن الروح. ومراحل التصديق، والنفي التي تنتهي الى تركيبات مؤقـــتة تمـــثل المـــراحل المختلفة لتحول عالم الوجود. هذا التحول الذي يحصل في المادة بذاتها)).

وينقل بول فولكيه عن مقدمة كتاب رأس المال لكارل ماركس مايلي:

((*لايختلف منهج الديالكتيك عن منهج هيجل في الاساس والقاعدة فحسب، بل يأتي احياناً مناقضاً له بشكل كامل. يعتقد هيجل أن عالم الفكر بوصفه عالم المثال عالم مستقل يخلق الواقع، والواقع مجرد تجلٍ خارجي للفكر. امـــا أنـــا فاعـــتقد أن عـــالم الفكر هو انعكاس العالم المادي في ضمير الانســـان... وهـــذا خطأ تورط فيه هيجل، على أن هذا لايحول دون أن يكون هيجل اول فيلسوف طرح الديالكتيك بشكل كامل ومعرفة عميقة. فقد بيـــن الانواع المختلفة للحركة والتحول، لكنه قلب هذه الحركة، وبغية أن تكتشف النواة الواقعية والعقلانية للحركة علينا أن نقلب فلسفة هيجل*)).

يقول انجلز تلميذ وأحد اتباع ماركس:

((اقام هيجل الديالكتيك على رأسه ونحن اوقفناه على قدميه))

يقول ستالين في كُتيب (المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية) ما يلي:

((*المادية الديالكتيكية سميت (مادية ديالكتيكية)، لأن نسق قراءتها لظواهر الطـــبيعة ومنهج درسها، وطريق معرفتها بهذه الظواهر ديالكتيكي. لكن تفســـيرها لظواهـــر الطـــبيعة وفهمها ونظريتها (مادية)*)). *يستند ماركس وانجـــلز فـــي عرضـــهما لمنهجهما الديالكتيكي عادةً الى هيجل، بوصفه الفيلســـوف الـــذي ارسى المعالم الاساسية للديالكتيك، ولكن لا ينبغي أن نتصـــور أن ديالكتيك ماركس وانجلز هو عين ديالكتيك هيجل. لقد تبنى*

مـــاركس وانجـــلز النواة العقلية لديالكتيك هيجل، وقذفا بغلافه المثالي، ثم قامـــا بشرح وتطوير الديالكتيك وطرحه بصورة علمية معاصرة... يستند ماركس وانجلز بعرض مادتهم عادة الى فيورباخ بوصفه الفيلسوف الذي اعاد الاعتبار للمادية، ولكن لا ينبغي أن نتصور أن مادية ماركس وانجلز هـــي عيـــن ماديـــة فيورباخ. فقد تبنى ماركس وانجلز في الحقيقة النواة الاساســـية لماديـــة فيوربـــاخ وقذفا باضافاته المثالية والدينية والاخلاقية، وطورا ماديته وبلغا بها الى مستوى النظرية العلمية والفلسفية)).

رغـــم ادعـــاء مـــاركس واتـــباعه اختلاف الديالكتيك الماركسي عن الديالكتيك الهيجلي وتناقضهما احياناً، فإن الملاحظة الدقيقة توضح عدم وجود تفاوت بين ديالكتيك ماركس، وبين ديالكتيك هيجل. نعم فلسفة ماركس تختلف عـــن فلسفة هيجل. اما ما يطلق عليه هيجل (الديالكتيك) فهو لا يعني سوى حـــركة الاشـــياء فـــي الذهن، وفي الواقع وفق المثلث (الاطروحة، نقيض الاطروحة، والتركيب)، اما موضوع اصالة المادة، وعدم اصالتها فلا يدخل فـــي دائرة مفهوم ديالكتيك هيجل. فقد قام ماركس وانجلز من حيث الاساس بخلط فلسفة القرن الثامن عشر المادية بالمنهج الديالكتيكي الهيجلي. فكانا من زاويـــة فلسفية فلاسفة ماديين، واتبعا في المنهج والاسلوب ــ اي من زاوية مـــنطقية ــ هيجـــل. والمادية الديالكتيكية عبارة عن فلسفة مادية تقوم على اساس نسق التفكير الديالكتيكي.

إن الفلســـفة المادية التي تعني رؤية مادية للكون لا تتطلب بالضرورة اسلوب التفكير الديالكتيكي، وكذلك الحال بالنسبة لمنهج التفكير الديالكتيكي لا يتطلب بالضرورة رؤية كونية مادية. إن المشهور باسم ماركس في العالم هو (الماديـــة الـــتاريخية) وهي لون من تفسير التاريخ على اساس اتخاذ العامل

الاقتصـــادي العامل الرئيسي والمحرك الحقيقي للتاريخ، ولم يشتهر ماركس بـــ (المادية الفلسفية) التي هي تفسير مادي للعالم، ولا بالمنهج الديالكتيكي الذي يعدُّ لوناً ونسقاً في التفكير.

يقول بول فولكيه:

((الـــنزعة الـــتاريخية التفسيرية هي الطابع الذي ساد المادية الماركسية، وقـــليلاً مما اتخذت طابعاً فلسفياً، ومن ثم فهي لون من المادية التاريخية. كان ماركس منهمكاً بقراءة الاشكاليات الاجتماعية والسياسية، وقلما اهتم بمعالجـــة اشـــكاليات فلســـفة مـــا وراء الطبيعة. لقد اراد معرفة قوانين التحولات البشرية الكبرى. وقد انتهى به الامر الى هذا الكشف الرئيسي، فالافكـــار لا تحكـــم العـــالم كما يسود هذا التصور حتى اليوم، بل على العكـــس، فالافكار ترتهن بالظروف الاقتصادية، وبالمادة في نهاية الامر. والمـــادة هي التي تحرك التاريخ. والاقتصاد الذي يشمل جميع النشاطات الانسانية للحصول على المادة والافادة منها هو الاصل الاساسي للعلاقات بين ابناء البشر...))

طـــرح اتباع ماركس بعد وفاته مجموعة من الاسس بوصفها (اركان الديالكتيك)، ومن ثم ادخلوا تغييرات على اصول الديالكتيك الماركسي. وهذه الاصول لم يذكرها كارل ماركس، كما لم يذكرها هيجل ايضاً.

يقول ستالين في كُتيب (المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية) مايلي:

((يتصف المنهج الديالكتيكي الماركسي بالخصائص التالية:

أ ــ يعتـــبر الديالكـــتيك الطـــبيعة كلاً واحداً متماسكاً ترتبط فيه الاشياء والحـــوادث فيمـــا بينها ارتباطاً عضوياً، ويتعلق احدهما بالاخر. ويكون بعضهما شرطاً لبعض. يعتقد الديالكتيك أن الطبيعة باجزائها المتنوعة لا

يمكن أن تُدرس بشكل منفرد دون الاخذ بنظر الاعتبار علاقاتها مع سائر الظواهر المحيطة(*). (اصل الارتباط العام والتأثير المتبادل).

ب ـــ الديالكتيك لا يعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود وركود واستقرار، بل يعتبرها حالة حركة وتغير دائمين. حالة تجدد وتطور لا ينقطعان. وفيها دائماً شيء يولد ويتطور وشيء ينحل ويضمحل. ولهذا تريد الطريقة الديالكتيكية أن لا يكتفى بالنظر الى الحوادث من حيث علاقات بعضها ببعض، ومن حيث تكييف بعضها لبعض بصورة متقابلة، بل أن ينظر اليها ايضاً من حيث حركتها، من حيث تغيرها وتطورها، من حيث ظهورها واختفائها. يقول انجلز: «ينظر الديالكتيك الى الاشياء وانعكاساتها الدماغية من حيث الاساس بوصفها علاقات متبادلة ومترابطة، وينظر اليها في الحركة، في صيرورتها وزوالها»(*) (اصل التغيير وعدم الثبات).

جـ ـــ إن الديالكتيك لا يعتبر حركة التطور حركة نمو بسيطة، لا تؤدي التغييرات الكمية فيها الى تغييرات كيفية، بل يعتبرها تطوراً من تغيرات كمية ضئيلة خفية الى تغييرات ظاهرة واساسية اي الى تغييرات كيفية، وصف انجلز التكامل الديالكتيكي بأنه نتيجة للتغييرات الكمية وتحولها الى

(*) اذن يتعذر معرفة الاشياء المستقلة عن بعضها، بل ماهية الاشياء عبارة عن مجموع علاقاتها مع الاشياء الاخرى، والمعرفة العلمية ودور العلم هو أن يتعرف على هذه العلاقات بين الاشياء (في كلام انجلز اعلاه اشارة الى هذه الفكرة).

(*) من هنا تتيسر معرفة الاشياء حينما تقرأ في حالة تكاملها وحركتها، ومن هنا ليس هناك لأي شيء (خلافاً لمنطق ارسطو) تعريف ثابت ومحدد.

كيفيـــة، وقـــال(*): «في الفيزياء... كل تغيير عبارة عن انتقال الكمية الى كيفيـــة، ونـــتيجة التغيير الكمي لمقدار الحركة في ذات الجسم او فيما اذا طـــرأت عليه من الخارج. مثلاً حين يوضع الماء على النار ترتفع درجة حـــرارته بالتدريج، وتحدث بسبب هذا الارتفاع التدريجي تغييرات كمية بطيـــئة، ولا يكون لهذه التغييرات في بادئ الامر تأثير في حالة الماء من حيث هو سائل، ولكن اذا زيدت درجة حرارته الى مئة فسوف ينقلب في تـــلك الـــلحظة عن حالة السيلان الى الغازية، وتتحول الكمية الى كيفية، وهكـــذا الامر اذا هبطت درجة حرارة الماء إلى الصفر، فإن الماء سوف يـــتحول فـــي آنٍ واحد، ويصبح جليداً(*)» (قانون الحركة وتحول الحركة الكمية الى حركه كيفية).

د ــ يعتقد الديالكتيك أن اشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات داخلية، لأن لهـــا جميعاً جانباً سلبياً وجانباً ايجابياً، ماضياً وحاضراً. وفيها جميعاً عناصـــر تضمحل وتتطور. فنضال هذه المتضادات هو المحتوى الداخلي لـــتحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية. ومن هنا يقرر الديالكتيك أن حـــركة التطور من الواطئ الى العالي ليست نتيجة تكامل ورشد الظواهر بانســـجام، بـــل على العكس، يحصل جراء بروز التناقضات الداخلية بين الاشـــياء والظواهر، وعبر نضال بين المتضادات يتم هذا التكامل. يقول ليـــنين: «الديالكـــتيك بمعناه الدقيق هو دراسة التناقض في صميم جوهر الاشياء» (قانون التضاد). (*)»

(*) اذن فهذا الاصل طُرح من قبل انجلز.

(**) اذن لا يمكن معرفة الاشياء بوصفها حركات رتيبة.

(***) اذن فالمعرفة الواقعية انما تتيسر عندما نطرد فكرة عدم امكان اجتماع الضدين.

لــنرى الان ما هي الاصول المهمة في ديالكتيك هيجل، والتي ينبغي متابعتها وتحليلها. إن المهم في هذا الديالكتيك هو الافكار التالية:

١ ــ قانون الوحدة والترابط بين الاشياء، والعلاقات المتبادلة بينها.

٢ ــ قانون حركة الاشياء وتغيرها.

٣ ــ قانون الحركة، والتغير في الفكر بموازاة حركة الاشياء.

٤ ــ قانون اجتماع الضدين (النقيضين).

٥ ــ حــركة الاشــياء تحصــل جــراء التضاد والتناقض والصراع الداخلي.

٦ ــ ماهية حركة الاشياء عبارة عن انتقال من حالة الى ضدها، وثم التركيب والوحدة بين الضدين (مثلث تز، انتي تز، سنتز).

ينبغي أن نذكر منذ البدء بأن هيجل ليس مبتكر قانون التغيير والحركة فــي الاشياء، وليس مبتكر فرضية اجتماع الضدين، وليس مبتكر مثلث (تز، انتي تز، سنتز).

قــانون الحركة في الاشياء من اقدم اصول الفلسفة، وقد اشتهر به في العصــر اليونــاني الفيلسوف المعروف (هيرقليطس)، وقد طرح هذه الفكرة على شكل مثال: ((لايمكن السباحة في نهر واحد مرتين)). كما طرح فرضية اجتماع الضدين او النقيضين، وإن التكامل نتيجة وحدة الاضداد في المرحلة اللاحقة (سوف ننقل نصوص هيرقليطس في الهوامش اللاحقة عن كتاب بول فولكيــه)، ولهــذا ســموه (الاب الاصلي للديالكتيك الجديد). لقد اطلقوا على هيرقليطس (فيلسوف التحول) وفيلسوف التناقض ايضاً. وقد ادعى هيجل أن جميع نظريات هيرقليطس ضمّنها في ديالكتيكه.

امــا المثــلث المعــروف (تز، انتي تز، سنتز) فقد طرح قبل هيجل بواسطة (فخته) و(شلنج) ــ كما اشرنا فيما تقدم واكده مؤرخو الفلسفة ــ بل جــذور هــذا المثــلث ــ وفق ما طرحه بول فولكيه ــ موجودة في افكار افــلوطين احد حكماء الاسكندرية، ويمكن العثور عليها فيما بعد افلوطين في افكار عرفاء المانيا في القرن الرابع عشر.

نعــالج الآن الاصــول الستة المتقدمة، من زاوية وجهة نظر الحكمة والفلسفة الاسلامية:

امــا الاصل الاول: فقد اثبتنا فيما سبق وسنضيف الى ذلك ايضاحاً: ان الحــركة لايمكــن فصلها عن الطبيعة. من هنا فأصل حركة المادة والطبيعة الخارجية فكرة نتبناها ونوافق عليها.

وامــا الاصل الثاني: فقد تناولناه بالبحث في الجزء الاول من اصول الفلســفة بشكلٍ تفصيلي، واثبتنا ان العلم والادراك ليسا ماديين، ومن ثمَّ فغير مــتغيرين. لقــد اثبتنا أن حيثية العلم والادراك لا تنسجم مع حيثية التغيير، واثبتــنا أن قيــام نسق فكرنا على اساس تغيّر وتحول الاشياء لاعلى اساس ثباتها، ورتابتها لايستلزم أن يكون فكرنا على غرار الاشياء في حال الحركة. واثبتــنا ايضــاً أن التغييرات والتحولات في عالم الافكار تفضي احياناً الى تغييــر الاعتقاد، وتبدل احياناً نسق التفكير واصول ومبادئ الفكر ومعاييره، لكن هذا لا يعني أن تحصل كل هذه التغييرات بحيث تبقى الفكرة على غرار الموجود المادي في طروِّ التغيير عليه. لقد تناولنا البحث حول هذا الموضوع في المقالات المتقدمة، ولا نكرر هذا البحث هنا.

امــا الاصل الثالث: فقد تناولناه بالتفصيل في الجزء الاول من اصول الفلســفة، واثبتــنا هــناك أن هذا الاصل اساس وقاعدة كل العلوم والافكار

البشرية. ولا يناله الشك والتردد بأي وجه من الوجوه. إن ما يطرحه الديالكتيكيون المحدثون تحت اسم (اجتماع النقيضين) او (اجتماع الضدين)،امر آخر يختلف عما اصطلح عليه المنطق والفلسفة منذ العهود القديمة، واعتبره ممتنعاً ومحالاً. بل سنقول أن ما سماه الديالكتيكيون المحدثون بالتضاد والتناقض ليس غير مستحيل من وجهة نظر المنطق والفلسفة الميتافيزيقية فحسب، بل يقع احياناً مورد القبول ايضاً. وفوق ذلك فإن الدقة الكافية توضح أن الديالكتيك الحديث لا ينكر بحسب الواقع امتناع اجتماع النقيضين بمفهومه المنطقي والفلسفي الميتافيزيقي. انما اختار الديالكتيكيون المحدثون خطاباً مثيراً ومهيجاً في طرح افكارهم. ومن هو الذي لا ينشدّ، ولا يُثار حينما يسمع أن هناك فلاسفة ظهروا، واثبتوا عدم استحالة اجتماع النقيضين!والحقيقة إن العقد الروحية والميل الشاذ الى التجديد هي التي افضت الى تظاهر فريق بدعوى انكار امتناع اجتماع النقيضين، ثم طرح افكارٍ تحت هذا الاسم لا علاقة لها عن قريب او بعيد بقانون اجتماع النقيضين.

إن ما يسمى بـ (التناقض) أو (اجتماع الضدين) في اصطلاح الديالكتيكيين المحدثين يتمثل في احدى الفكرتين التاليتين:

أ ــ في الحركة يجتمع الوجود والعدم معاً. فالشيء حال حركته موجود ومعدوم حقاً. وبعبارة اخرى (الصيرورة) التي هي عين واقع الحركة تركيب من الوجود والعدم. يقول بول فولكيه: «في اولى فقرات مثلث هيجل الفلسفي الاكثر شهرة نجد (الوجود موجود). وهذه المحطة هي مرحلة التصديق، او الموضوع. لكنه وجود مبهم تماماً ولا يمكن تحديده، بل توأم

العـــدم، بحيـــث يـــلزم أن يتـــبع هذا التصديق نفيه، اذن نقول: الوجود غير موجـــود. وهـــذا النفي ينفى ايضاً، ثم نصل الى مرحلة التركيب، اذن نقول: الوجود صيرورة))

ليـــس لدينا بالفعل بحث حول هل الوجود موجود ام غير موجود؟ او حـــول أن الوجـــود غيـــر محدد بشكل كامل ولا يمكننا تشخيصه، وهو توأم العـــدم. انمـــا ينصـــب بحثنا بالفعل على (الصيرورة)، التي قالوا أنها تجمع الوجود والعدم.

هل الصيرورة تركيب من الوجود والعدم؟

لقـــد تكرر في نصوص الفلاسفة المسلمين أن الحركة بل جميع ارجاء الطبيعة (لأن الطبيعة ليست سوى الحركة الدائمة) يختلط فيها الوجود والعدم. ويقولـــون احياناً: إن القوة (التي هي لون من العدم) تتحد مع الفعل الذي هو وجـــود. ونلاحـــظ مـــن زاويـــة اخرى أن الديالكتيكيين الاوربيين المحدثين يناصـــرون بحمـــاس قانون التناقض، ويدَّعون أن الصيرورة ليست وجوداً وليست عدماً، انما هي تركيب من الوجود والعدم. نأتي الآن لنرى هل طرح هـــذان الفريقان من الفلاسفة فكرة واحدة، ام لا؟ وعلى اي حال فهل تفضي هذه الفكرة الى اجتماع النقيضين بمفهومه المعروف في المنطق، ام لا؟(*)

فهـــنا ينـــبغي أن نتـــناول باختصـــار الـــبحث حول مفهوم، (العدم) والاعتـــبارات الـــتي يـــتوفر عليها هذا المفهوم. للذهن البشري في احكامه

(*) ينبغي على وجه الخصوص المقارنة الدقيقة بين نسقي التفكير، اللذين يقرر احدهما أن الوجـــود مخلوط بالعدم وتوأم له، ويصل بالوجود الى اقصى درجات ضعفه، ويقرر الآخر أن الوجود مالم يكن توأم العدم لا يتم التحقق.

وتصـــديقاته لونـــان من الحكم: حكم ايجابي نظير (زيد واقف)، وحكم سلبي نظيــر (زيد ليس بواقف). يتم في اللون الاول الحكم بوجود نسبة في ظرف الخـــارج، اما في اللون الثاني فترفع تلك النسبة عن ظرف الخارج والواقع. وبعـــبارة اخرى الحكم بارتفاع تلك النسبة عن الخارج. وبعبارة اخرى يُحكم فـــي القضية الموجبة بتحقق نسبة، ويُحكم في القضية السالبة بعدم تحقق تلك النسبة. وتختلف القضية السالبة عن القضية الموجبة في أن القضية الموجبة تحكـــي عـــن نسبة ايجابية في الخارج، والقضية السالبة تحكي عن عدم تلك النسبة الايجابية في الخارج، ولا يحكيان معاً عن لون واحد من النسبة الخارجية.

حســب بعض متأخري المناطقة المسلمين أن كلاً من القضية الموجبة والســالبة يشـتمل عـلى لـون خاص من النسبة، احدهما النسبة الايجابية والاخرى النسبة السلبية، والقضية الموجبة تحكي عن النسبة الثبوتية الايجابية الخارجية، والقضية السالبة تحكي عن النسبة السلبية الخارجية.

لكن المحققين اثبتوا خطأ هذا الحسبان. فليس هناك اكثر من لون واحد مـــن النسبة في القضيه الموجبة والسالبة، وهي النسبة الايجابية الثبوتية، انما تحكـــي القضية الموجبة عن وجود مصداق ومطابق لهذه النسبة في الخارج، وتحكي القضية السالبة عن عدم وجود مطابق ومصداق لهذه النسبة الايجابية فـــي ظرف الخارج، وهذان الامران مختلفتان بعضهما عن بعض. ومن هنا قـــالوا: إن مفاد القضية السالبة (سلب الربط)، لا (السلب الرابط)، ولا (ربط السلب). الذي هو مفاد القضية المعدولة.

الاعتـــبار الاصـــلي لمفهـــوم (العدم) هو عين ما يحصل في القضية السالبة. والعدم بهذا الاعتبار نقيض الوجود، وهذا العدم هو الذي يصطلحون

عليه (العدم البديل). فكلما كانت لدينا قضية، وجاءت قضية اخرى ترفع مفاد هـذه القضية، اي ترفع مفاد هذه القضية بواسطة نفي وسلب مباشر، فسوف تكـون هاتـان القضـيتان بعضهما نقيض الآخر. انما تكون القضية نقيضاً للاخرى عندما يكون مفاد احدى القضيتين مرفوعاً ومسلوباً من قبل القضية الاخرى، ويكون السلب والربط ذاته بلا أي قيد، اي أن تقع جميع القيود تحت السلب، ويكون القيد مسلوباً. وهذا هو معنى قولهم: ((نقيض كل شيء رفعه)).

العـدم بهـذا الاعتبار الذي هو اعتباره الاصلي ليس له اي لون من الـتحقق الخارجي، وليس له اي لون من الواقعية النفس أمرية، ولم يعتبر له مصـداق، وليس له زمان، اي: إن الزمان ليس ظرفاً لهذا العدم، بل ظرف للشـيء الـذي جاء العدم ليكون عنواناً لسلبه. مثلاً اذا قلنا: ((زيد ليس واقفاً اليـوم))، فـاليوم ظـرف (زيـد واقف) وليس ظرفاً لـ (ليس). فالعدم بهذا الاعتـبار هو عين النفي والسلب. ومن هنا يقولون: ((اجتماع النقيضين غير جائـز))، اي اجتماع الايجاب والسلب، او الاثبات والنفي غير جائز. فالذهن بحسـب هـذا الاعتبار خارج الوجود، اي يقف كناظر فوق الوجود، فيخرج نسبة من الوجود والواقع، ويطهر ثوب الوجود منها، ولا يجد لها اي مصداق.

لكـن لـلعدم اعتباراً آخر ايضاً، وهو لون من المجاز. فالذهن بعد أن يـنفي ويسـلب شيئاً عن الخارج، ولا يجد لهذا الشيء مصداقاً وواقعاً نفس امري؛ يعتبر أن نفس النفي والسلب يحل محل الايجاب والاثبات، اي حينما لا يـرى وجود شيء خاص في الخارج، فما يقابله(*) هو الوجود، وهو في

(*) فالذهن يقيم مقابل ذلك الوجود ـــ وهو ليس الاخلاء الخارج ـــ مقام الوجود المفقود ويعتبره ((عدماً)) خارجياً للوجود.

الواقع ليس سوى خلو الخارج من هذا الوجود، وهو ليس شيئاً يملأ محل الوجود؛ فيقوم الذهن باعتبار، وفرض عدم ذلك الشيء في الخارج، وبهذا الاعتبار يتسع «الخارج» للوجود والعدم معاً، فيتوفر العدم على خارجية، لكنها اعتبارية. وبهذا الاعتبار الفرضي والمجازي يتوفر (العدم) على نفس الامرية، فيعتبر له زمان ومكان، وتحصل له احكام نظير احكام الوجود، وبهذا الاعتبار نقول: زيد معدوم في الخارج، او نقول: زيد معدوم في هذا الزمان او في ذلك المكان، اذن فهناك فرق بين مفهوم (زيد ليس موجوداً في الخارج) وبين مفهوم (زيد معدوم في الخارج) فالنفي في القضية الاولى له مفهومه الاصلي، الذي هو نفي الوجود من الخارج، لكن العدم في القضية الثانية حمل باعتباره مفهوماً ايجابياً، وبهذا يتحقق مفهوم (ربط السلب).

تعد كل مرتبة من مراتب الوجود ـ اعتباراً ومجازاً ـ مصداقاً لعدم مرتبة اخرى في هذا الاعتبار؛ اذ من البديهي إن العدم ليس له مصداق واقعي، ومصداق عدم كل شيء هو وجودات سائر الاشياء، وبالتعبير الاصطلاحي كل مرتبة من الوجود (راسم عدم) المرتبة الاخرى(*).

بعد أن تعرفنا على الاعتبارين المتقدمين، واتضح أن العدم باعتباره الاصلي ليس له اي لونٍ من النفس امرية، ولا يعتبر له اي لونٍ من الخارجية، وهو بهذا الاعتبار نقيض الوجود. لكنه بالاعتبار الثاني له مجازاً نفس الامرية، ويعتبر الوجودات الخارجية مصداقاً لهذا العدم، وراسماً له، وبهذا الاعتبار يُعتبر (العدم) ـ مجازاً ـ شيئاً ذا واقع؛ ويمكننا أن نستوعب مفهوم مقالة الفلاسفة عندما يقولون: إن العدم والوجود يختلط بعضهما مع بعض في الصيرورة. ولكن ينبغي أن نعكف على ايضاح مفهوم

(*) منظومة السبزواري، الفريدة الثالثة في القدم والحدوث، غرر في تعريفهما وتقسيمهما.

الحركة ومفهوم الصيرورة لكي يتضح الموضوع بجلاء.

الصيرورة: عبارة عن الوجود التدريجي والسيّال. والوجود التدريجي له لون من الامتداد في طول الزمان. وبعبارة ادق: إن الزمان يظهر من لون خـاص للامتداد، وهو الخروج التدريجي للاشياء من القوة الى الفعل، ومن هذه الزاوية يمكن للذهن أن يجزأه الى اجزاء ومراتب ليس فيها اي لونٍ من المعية بعضها مع بعض، ولها نسبة التقدم، والتأخر، والقوة، والفعلية بعضها مع البعض الآخر. وهذه الاجزاء والمراتب بحكم فقدانها للمعية فكل منها يفقد الاخـر، ويصـدق بشأن كل جزء من الاجزاء انه غير موجود في المرتبة الاخـرى، وبتعبير يُفرح الديالكتيكيين وحدهم (ومن المحتم يصدق في مورد كل جزء عدم الجزء الاخر). وبعبارة اخرى: إن الجزء البعدي ليس موجوداً فـي مرتـبة الجـزء القبلي، بل معدوم، اي: إن عدمه ثابت؛ وبتعبير يُفرح الديالكـتيكيين ايضـاً (الجزء البعدي نفي للجزء القبلي). وفي مرتبة الجزء البعدي لا وجود للجزء القبلي، بل عدمه ثابت.

ونحـن نعـرف من زاوية اخرى أن المراتب والاجزاء المعتبرة في الواحـد الممتد ليست محدودة، وقابلية التجزئة لا تقف عند حدٍّ معين، بل كل جزء يتجزء بدوره الى اجزاء، ويصدق على كل جزء من هذه الاجزاء عدم الجـزء السابق له وعدم الجزء اللاحق له، ثم إن كل جزء من هذه الاجزاء يـتجزء ايضـاً الى اجزاءٍ اصغر، وهذه الاجزاء الاصغر تتجزأ الى اجزاءٍ اصـغر، الى مالانهاية، ومن المحتم أن تعتبر مراتب الى مالانهاية، وتعتبر كل مرتبة مصداقاً لعدم المرتبة السابقة والمرتبة اللاحقة لها ايضاً، ويختلط العدم

بالوجود بالشكل الذي لا يمكن فصلهما وتفكيكهما بعضهما عن الآخر(*).

اتضـــح في ضوء ما تقدم أن العدم بالاعتبار الاصلي، الذي هو النفي والسلب، ليس له اي لون من اعتبار الواقعية والخارجية، لكي يفرض اتحاده واجـــتماعه مـــع وجودٍ من الوجودات. وبالاعتبار الثانوي تعتبر له الواقعية والخارجيـــة اعتباراً، ومن هذه الزاوية يعتبر له ظرف زمان وظرف مكان، وبهـــذا الاعتـــبار ايضاً يقع طرفاً في النسب؛ واتضح ايضاً أن واقعية العدم بالاعتـــبار الـــثاني اعتـــبارية وليست حقيقية، ومن هنا لا يقبل القياس على الوجـــود بـــأي وجـــهٍ مـــن الوجوه. واتضح ايضاً أن الوجودات التدريجية والصيرورات (بحكم كونها وجوداً سيالاً، وليس لديها اي لون من الثبات، اي ليـــس لديهـــا اي لون من الواقعية الباقية لامتداد صغير أو كبير من الزمان) حدوثها عين فنائها وبقائها عين تصرّمها، وكل قطعة منها اذا اخذناها بنظر الاعتبار تنقسم الى ماضٍ ومستقبل، وكل قطعة من الماضي والمستقبل تنقسم بدورها ايضاً الى ماضٍ ومستقبل آخر، وفي هذا الضوء مهما افترضنا صِغَر هـــذه الاجـــزاء فهي تنقسم الى وجودين، وكل وجود منها عدم الآخر، وكل واحـــدٍ من هذين الوجودين ينقسم ايضاً الى وجودين، ويكون كل واحد منهما ايضاً عدم الآخر مجازاً واعتباراً؛ ومن هنا قيل: إن الوجود والعدم والاثبات والنفي مختلطان مع بعضهما، ومتحدان في الصيرورة. ومن البديهي أن هذا الاختلاط ليس على غرار اختلاط عنصرين واقعيين، اذ لا يتم تركيب واقعي مـــنهما؛ بـــل ليس هناك اختلاط في البين من حيث الاساس. بل وجود واحد

(*) ينبغي هنا بيان الفرق بين القضية المعدولة التي يكون موضوعها مصداق العدم، وبين القضية السالبة المحمولة بالسلب التحصيلي.

ســـيال له قابلية اعتبار العدم فيه الى الدرجة التي لا يمكن معها التفكيك بين الوجود والعدم. واتضح ايضاً أن هذا اللون من العدم الذي اعتبر اختلاطه مع الوجــود ليــس نقيضاً للوجود، وعلى كل حال لا علاقة له بقانون استحالة اجتماع النقيضين الذي يقرره المنطق.

ب ــ الفكــرة الثانية ترتبط بما يصطلح عليه الديالكتيك الجديد التآلف بين التناقضات، ويسميه احياناً اجتماع الضدين او اجتماع النقيضين واجتماع المتضــادات، ولكــن هــذا المصطلح يختلف عن اصطلاح باب التقابل في المنطق، الذي يطرح في بحث تركيب الصورة.

يســتخدم الفلاســفة والمناطقة التضاد(*) عادة في مورد خاص، وهو عبارة عن العرضين اللذين يشتركان في الجنس، ويختلفان في الفصل. وهذا الــلون مــن الاعراض لا يمكن اجتماعها في موضوع ومحل واحد؛ نظير الــبياض والســواد او المثلث والمربع بالنسبة للجسم. فليس ممكناً أن يكون الجســم الواحد ــ في آنٍ واحد ــ اسودَ واقعياً وابيضَ واقعياً ايضاً، وبتعبير آخر لا يمكن أن يكون اللون الواحد اسودَ وابيضَ معاً، كما لا يمكن أن يكون السطح الواحد مثلثاً ومربعاً معاً، وبعبارة اخرى أن يكون الشكل الواحد مثلثاً ومربعاً معاً.

نعــم من الممكن أن يكون ابيضَ واسودَ، اي أن يكون قسم من السطح اســودَ والقسم الآخر من سطح الجسم ابيضَ، ولكن لا يمكن أن تكون نقطة معيــنة واحــدة ســوداء وفي نفس الوقت بيضاء، كما إن الشكل المخروطي

(*) راجــع بشــأن الاصطلاحين بين فلاسفة الاسلام تعليقة صدر المتألهين على الشفاء، ص٤٣. وكتابنا مقالات اسلامية.

والاسطواني والكروي يضاد بعضها بعضاً، ويستحيل أن يكون الجسم الواحد في آن واحد متوفراً على شكلين من هذه الاشكال.

يبدو عدم امكان الشك في امتناع اجتماع مثل هذين الضدين؛ لأن اساس الحديث يكمن في: اولاً: ان الجنس الواحد لا يمكن تَعيّنه في آن واحد بفصلين؛ مثلاً اللون ـ بوصفه جنساً ـ لا يمكن في آنٍ واحد أن يكون ابيضَ واسودَ معاً، او أن يكون الشكل في آن واحد مثلثاً ومربعاً معاً، وكذلك الحيوان الذي هو جوهر لا يمكن ايضاً أن يكون في آن واحد انساناً وخروفاً معاً. ثانياً: إن الموضوع الواحد من زاوية الوجود (الناعت) لا يمكن أن يتصف في آنٍ واحد بجنسٍ ذي فصل، وبجنس ذي فصل آخر ايضاً. وهذا امر لا شك فيه. انما يقع الشك في البياض والسواد مثلاً، بوصفهما كيفيتين وجوديتين، تشتركان في الجنس وتختلفان في الفصل؛ فيقال إنهما ليسا كذلك، لأن السواد عدم وليس وجوداً مثلاً، او ليس للَون من حيث الاساس وجود خارجي؛ ومن الواضح إن هذا اللون من الاشكالات والمناقشات من قبيل المناقشة في المثال، وعلى حد تعبير طلبة العلوم (المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين).

وما يطرحه الديالكتيك الجديد تحت عنوان التناقض والتضاد ليس من هذا القبيل، بل هو من قبيل وجود قوتين احداهما تُضاد الاخرى، ونبطل احداهما مفعول الاخرى، ويجتمعان بواسطة التركيب في شيء واحد(*). وهذه الفكرة مقبولة، بل التركيب من حيث الاساس لا يحصل إلاّ من امور تختلف مع بعضها، وحسب الاصطلاح يقوم التضاد بينها.

(*) بل ليس كذلك ايضاً، فالتضاد الديالكتيكي يعني انتاج الضد لضده، بحيث لا يكون عندنا الا شيء واحد ينتج ويتولد عنه ضده. راجع كتابنا «نقد الماركسية».

إن ابسـط التركيـبات هو التركيب الذي يحصل من العناصر الاولية. ومن الواضح إن العناصر تختلف بعضها مع بعض، ويحكم لون من التضاد فيمـا بيـنها. ومن وجهة نظر الفلسفة الميتافيزيقية إن (الصور) عامة يضاد بعضها بعضاً، ويبطل بعضها مفعول الآخر.

فـان اصل (التضاد) يختلف عن اصل (اجتماع الضدين) او (اجتماع النقيضـين). اجتماع النقيضين عبارة عن اجتماع السلب والايجاب بالمفهوم الـذي تقـدم ايضاحه(*). واجتماع الضدين عبارة عن قبول موضوع واحد لعرضـين متضادين في آن واحد. اما التضاد فهو عبارة عن اصل التنازع، وابطال اثر الاشياء بعضها لبعض، وبعبارة اخرى اصل التنازع، والصراع فـي الطبيعة، وهذا الاصل من اقدم الاصول التي اكتشفها البشر. ويستحسن هـنا أن نصغي الى احدى مقطوعات العارف الاسلامي الشهير جلال الدين الرومي، حيث يقول:

إن هذا العالم حرب حينما ننظر اليه ككل

فكل ذرة تتقاتل مع الاخرى قتال الكفر والايمان

فذرة تتجه صوب الشمال

والاخرى تتجه صوب اليمين

إنها حرب العمل وحرب الطباع وحرب الكلام

وإنها حرب قائمة بين الاجزاء بشكلٍ مهول

إن هذا العالم يقوم بهذه الحرب

ولكـي تقف على هذه الحقيقة تأمل في عناصره

(*) وبعبارة اخرى يرتبط بحث امتناع اجتماع النقيضين ببحث المعرفة.

فكل ركن يهدم الركن الآخر

وعمود الماء يطفئ كل نار

اذن فبناء الخلق يقوم على الاضداد

ومن ثمَّ لابد من حرب بين الخير والشر

إن طباعكم تختلف بعضها عن بعض

فلكل طبعٍ اثر يختلف عن اثر الطبع الآخر

تأمل في افواج ميولك

فكل عنصر منها يتعارض مع الآخر

لكن العالم الآخر ليس سوى العمران والبقاء

لأنه غير مركب من الاضداد

إن هذا الفناء يحصل جرّاء دفع الضد لضده

وإن لم يكن هناك ضد فليس هناك سوى الثبات والبقاء

إن اصـــل (التضـــاد) ليس غير مرفوضٍ فحسب، بل هو من الاصول والاركـــان، الـــتي تقـــوم عليها الطبيعة، ومن شروط ظهور الاشياء. يقول الحكماء الالهيون: ((لولا التضاد ما صحَّ الفيض عن المبدأ الجواد))، اي لو لا التضاد لم تحصل للمادة امكانات جديدة، ومن ثمَّ لا تحصل صور جديدة.

إن هـــناك افكـــاراً كثيرة بشأن اصل التضاد من وجهة نظر الحكماء الالهييـــن، ولا مجال لطرح هذه الافكار وبحثها هنا، ونوكل الامر الى مجالٍ آخر.

امـــا الاصـــل الرابع (إن الحركة تنشأ من التضاد والتناقض الداخلي للاشـــياء) فهذا البحث يرتبط بالعلة الفاعلية للحركة، وهو بذاته يشتمل على

مسائل كثيرة، وسوف نتناولها بالبحث لاحقاً، ونقتصر هنا على البحث حول دور التضاد في انتاج وايجاد الحركة والتغيير.

يعتقد الحكماء الالهيون أن التضاد يلعب دوراً مؤثراً في التغيرات والتحولات التي تحصل في العالم لكن دور التضاد من وجهة نظر الحكماء الالهيين ينحصر في أن التضاد، والتأثير المتضاد للصور بعضها على البعض الآخر يفضي الى خروج المادة من حالة الانطواء الى صورةٍ وحالة خاصة، فتتوفر ارضية حصول حالة وصورة جديدة، اي يرتفع المانع وتتهيأ أرضية الافاضة من المبادئ الفعالة في العالم. ولو لم يكن هناك تضاد تبقى المادة في حصار حالة وصورة معينة. وهذا التضاد على قسمين: خارجي، وداخلي.

التضاد في البسائط والمركبات الاولية تضاد خارجي، والدور الذي يلعبه يتمثل في أن العوامل الخارجية المتضادة والمتخالفة تزيل الحالات، والصور القائمة في المادة وتهيؤها لحالة وصورة جديدة. اما في المركبات العالية، اي المركبات التي تحصل من تركيب مجموعة مركبات ابسط، نظير النباتات، والحيوانات، والانسان فهناك الى جانب التضاد الخارجي مجموعة من التضادات الداخلية ايضاً، تلعب دوراً مؤثراً في تغيير وزوال الحالات القائمة، أي: إن هذا اللون من المركبات تتعرض للهدم من داخلها ايضاً. إلاّ إن دور الاضداد على اي حال هو رفع المانع واعداد المادة، لا التقدم والتحرك(*).

(*) التضاد ليس العامل الوحيد في الحركة، وليس له الدور الايجابي والاساسي فيها. والدور الاساسي حسب وجهة نظر الحكماء الالهيين يلعبه الميل المتناغم بين الاشياء (نظير المذكر والمؤنث) واتجاه عميق نحو الغاية والكمال واختيار الهدف.

جاء في المجلد الثاني من الاسفار الاربعة، الفن الرابع، الفصل الحادي عشـــر (الجزء الخامس، صفحة ١٩٢، من الطبعة الجديدة) بيان رائع حول هذا الموضوع، يستحق المراجعة والنقل.

إن دور التضاد في التغيير والتحول دور غير مباشر، اي: إن التضاد ينحصر اثره في تخريب وازالة الحالة السابقة وتحرير المادة. لكن المادة بعد تحـــررها تحتاج بالضرورة ــ بغية كسب الحالة الجديدة ــ الى عامل آخر؛ اذن لا يمكن عد التضاد العامل الاساسي والوحيد للحركة، والتحول. وسوف يتناول المتن البحث حول هذا الموضوع ايضاً.

امـــا الاصل الخامس(*) (ماهية الحركة او مثلث تز، انتي تز، سنتز) فهو عين الموضوع الذي تناوله المتن في البحث، وسوف نقدم ايضاحاتنا في الهوامش.

(*) ينبغي تناول الاصل الخامس (نتيجة التضاد الداخلي تآلف، ووحدة الاضداد) بمزيد من البحث، حيث يعد من اهم مقولات الديالكتيك.



قانون الحركة الديالكتيكية في الطبيعة

ذهب انصار المادية الديالكتيكية سبيلاً آخر في ايضاح قانون التكامل والتحول وقالوا:

إن الواقع الخارجي يعادل (المادة والمكان ـ الزمان) وحيث إنه ينطوي على الزمان (البعد الرابع) فلا محيص من تغيّره ونفيه[٣٠]، على أن هذا النفي نسبي، والموضوع لا يعدم بشكل مطلق وإلا لانعدمت الحادثة بالحركة الى الامام. لكن النفي يصبح نفياً وهكذا...

---

٣٠ ـ هذا البيان في تفسير العلية واضح البطلان. فليس صحيحاً أن «الواقع الخارجي بحكم اشتماله على الزمان سيكون متغيراً ومنفياً»، بل العكس هو الصحيح، اي: إن العالم الخارجي بحكم كونه متغيراً فهو زماني. وسوف نتناول موضوع الزمان بالبحث لاحقاً، وسيتضح بطلان الدعوى المتقدمة.

يقول الدكتور آراني في كُتيب (المادية الديالكتيكية) صفحة ٥٦، مايلي: «واقعية (المادة ـ الزمان ـ المكان) بحكم اشتمالها على الزمان فمن المحتم أنها تشتمل على مفهوم التغيير ايضاً»

افترض في هذا النص لوناً من التقدم للزمان على التغيير، وافترض الزمان كأحد العناصر الثلاثة التي تشكل الواقع. وسنتناول هذه الافكار لاحقاً، وسنثبت بطلانها جميعاً.

اذن اذا اتخذنا ظاهرة ما مبدأ فهي في اللحظة الاولى اثبات، وستنفى في اللحظة الثانية، وهذا النفي سينفى في اللحظة الثالثة ايضاً (نفي النفي) وبنفي النفي يرجع الاثبات، ولكن حيث إن النفي ـ كما تقدم ـ نسبي[٣١] فالاثبات لا يرفع تماماً، كما إن نفي النفي لا يُصيّر المنفي معدوماً مطلقاً. ومن هنا ففي نفي النفي يوجد الاثبات والنفي معاً، اي: إن الاثبات يتجلى بصورة اكمل.

---

٣١ ـ يراد بنسبية النفي هنا ان الموضوع السابق لم يعدم تماماً. بل انتفى منه شيء وبقى شيء آخر. فاذا فرض أن ما كان موجوداً انعدم بتمامه، وما وجد لاحقاً جديد تماماً؛ اذن لم يحصل تغيير، وتحول، وتبدل، اي لم يتبدل شيء، بل عُدم شيء ووجد شيء آخر من جديد، وليست هناك اي علاقة بين المعدوم والموجود، ولا يمكن القول أن هذا تبدل بذاك. أي لا يمكن القول أن هذا عين ذاك في الصورة الفعلية له. وكذلك الحال اذا كان الموجود سابقاً باقياً بجميع جوانبه وحدوده وتعيّناته في المستقبل، فلا تغيير ولا انقلاب، ولا تبدل في البين، اي لا يمكن القول أن شيئاً اضحى شيئاً آخر، بل الشيء الموجود موجود كما كان.

إن التغيير، والحركة، والتحول يصدق فقط حينما يعدم احد جوانب واقسام الشيء من زاوية، ويبقى من زاوية اخرى قسم آخر. على أن هناك استفهاماً في هذا المجال: هل هناك ضرورة لكي يفقد الشيء المتغير بواسطة التغيير بعض جوانبه الوجودية، ام من الممكن أن يفقد فقط تعيناته وحدوده، فلا يفقد في الحقيقة شيئاً. بل يحصل على شيء فقط؟ الفرض الثاني هو

اذن (نفي النفي) حاصل جمع (الاثبات والنفي) لكنه ليس حاصل جمع جبري بحيث يساوي الصفر، بل حاصل جمع ديالكتيكي للاثبات والنفي، وهذا يساوي نفي النفي أي (الاثبات) لكن بشروط جديدة ووجود أكمل. وكذلك اذا اتخذنا النفي (الموضوع في اللحظة الثانية) مبدأ فهو اثبات بالنسبة للمرحله اللاحقة، والمرحلة اللاحقه (نفي النفي) ستكون نفياً له، والمرحلة التي تعقبها (الموضوع في المرحلة الرابعة) ستكون نفي النفي، وعلى هذا المنوال تتم سلسلة التكامل.

ويجب أن نعلم أنه لا محيص من تخلل النفي بين الاثبات ونفي النفي، بغية أن يتم التكامل، لأنه اذا لم ينف الاثبات لا يصل الدور الى النفي الذي هو مصداق التكامل، ويبقى الاثبات في محله.

مثلاً بيضة الدجاجة احدى الظواهر الطبيعية التي يغيرها التحول والتكامل، ولها فعلية تحفظ وضعها الحاضر، كما تشتمل على قوى متضادة تسعى الى هدم هذه الفعلية ومنح البيضة فعلية جديدة. فاذا اتخذنا من بيضة الدجاجة مبدأ فسوف تكون اثباتاً، وفي اللحظة التالية تصبح فروجةً فتنفي

الصحيح، وسوف نتناول هذا البحث مجدداً(*).

(*) يمكن الاعتراض على هذا الطرح، حيث فسر النظرية الديالكتيكية على اساس المنطق الارسطي. فالديالكتيكيون لا يقرون بأن نفي الشيء يستلزم عدمه، لكي نبحث حول حدود العدم، وهل انعدمت كل جنبات الشيء ام بعضها؟ بل يعدون النفي معادلاً للتضاد، حيث يجتمع في الشيء الواحد مع الاثبات؛ اذن فلا يعدم الاثبات في مرحلة النفي، وفي مرحلة نفي النفي لم يعدم الاثبات ولا النفي، بل يأتي على صورة تركيب رغم أن هذه الفكرة لا تخلو من اشكال، ولكن ينبغي طرحها بالشكل المتقدم.

البيضة وفي اللحظه الثالثة تنفى الفروجة وتنجب دجاجة، التي هي نفي نفي البيضة ونفي الفروجة، وكذلك الحال في الحنطة ونبتة الحنطة والسنبلة، فهي على الترتيب اثبات ونفي ونفي النفي، وقس على ذلك...

يقولون: إن استقرار هذا القانون في الطبيعة يرسم صورة جديدة امام انظارنا، فنرى أن عالم الطبيعة خالٍ من اي ظاهرة ذات ثباتٍ وعينية، ونرى أن الوجود والعدم (الضدين بالمصطلح الديالكتيكي) متحدان ومجتمعان، ومن ثم فالثقافة المعاصرة لا تصغي الى اسطورة اصالة الثبات، واستحالة اجتماع الضدين.

يطلق انصار المادية الديالكتيكية على هذا القانون (قانون الحركة الطبيعية) ويطلقون على اصولهِ الثلاثة (تز، انتي تز، سنتز) واحياناً (الاثبات، النفي، نفي النفي) واحياناً (الحكم، ضد الحكم، الحكم المركب)[٣٢].

---

٣٢ ـ وقد اختار بعضهم اخيراً اصطلاح (الوضع، الوضع[١] المقابل، الوضع المجامع)، (ما بعد الطبيعة، بول فولكيه، ترجمه الى الفارسية الدكتور يحيى مهدوي بمعونة الدكتور فرديت).

تقدم القول إن اصطلاح (الاثبات او التصديق، النفي، نفي النفي) لا يختص بهيجل. فقبل هيجل يطرح المثلث (تز، انتي تز، سنتز) على الشكل التالي (الموضوع، نفي الموضوع، التركيب). لكن هيجل طرح المثلث وفق فرضية أن التناقض اساس الفكر، والاشياء بالصورة التالية (الاثبات، النفي، نفي النفي). يعتقد هيجل أن مفهوم (الصيرورة) في العقل مفهوم مركب من

---

(١) راجع منطق الشفاء، والجوهر النضيد، حول مصطلح (الوضع) ومصطلح (السائل والمجيب) في صناعة الجدل.

ويولــون غايــة الاهميــة للاسس الثلاثة التي يقوم عليها القانون، ويجْــرُوْنه فــي كــل الموارد التي توجد فيها الحركة، والتطور، والتحول، والــتكامل، ويعدونــه قابلاً للتطبيق: في عالم الطبيعة، في الفكر، في جميع الشؤون الاجتماعية؛ ومن هنا يفرضون (سنتز) في كل ظاهرة مادية جديدة

مفهــوم الوجــود والعدم، كما أن واقع (الصيرورة) عبارة ايضاً عن تركيب الوجــود والعــدم. فيعتقد هيجل أن الوجود موجود، لكنه وجود غير متعين تمامــاً، وهو توأم العدم، بحيث يستلزم بعد هذا التصديق نفيه. اذن نقول ان الوجــود غيــر موجــود، وهذا النفي ينفى ايضاً، ويصل الدور الى مرحلة التركيب، اذن نقول: (الوجود قبول الصور).

لقــد طرح هيجل مثلث (تز، انتي تز، سنتز) على الشكل المتقدم بغية تفسير مفهوم وواقعية الاشياء على اساس التناقض.

يقول بول فولكيه في (ما بعد الطبيعة، ص ٣٠٨):

وفق المقولة المشهورة عن هيجل يكون كل امر معقول منطقي موجوداً (واقــع) وكل موجود خارجي (واقع) معقولاً؛ ومن ثَمَّ يكون المنطق اي علم الفكــر ومــا بعــد الطبيعة او علم الوجود امراً واحداً، ويكفي لتفسير الواقع متابعة الحركة السيّالة، التي تتجه الى الامام وفق المسيرة الثلاثية المشهورة (الوضع والوضع المقابل والوضع المجامع)، بحيث تبدأ من الوجود اللامتعين (الوضــع)، ويــتحد (الوجود) اللامتعين مع (اللاوجود)، (الوضع المقابل)، وبواسطة الصيرورة يجتمع هذان المفهومان المتقابلان مع بعضهما (الوضع المجامع)؛ لان الصيرورة هي الخروج من اللاوجود الى الوجود، فيكون لها نصيب من الاثنين.

وفي كل فكرٍ جديد وكل ظاهرة اجتماعية سواء أكانت اقتصادية أم سياسية أم تاريخية وامثالها، ويبحثون عن جذره اي عن (تز، انتي تز)(٣٣).

٣٣ ــ يقــول (ول ديورانت) في تاريخ الفلسفة بصدد توضيح نظرية هيجل ما يلي[١]:

((واكــثر هذه الصلات والعلقات شمولاً هي صلة التعارض او التناقض. فهــو يقول ان كل حالة لفكرة او شيء، وكل رأي وكل موقف في العالم يؤدي الى موقف معارض له، وبعدئذ يتحد هذا المعارض أو المضاد معه لتشكيل كلٍ اعلى. ان هيجل يدخل هذه ((الحركة المنطقية)) في كل ما كتبه مــن كــتب والقــاه مــن محاضرات. انها فكرة قديمة طبعا، اشار اليها امبيزوقليس، وتجسمت في ((الوسط الذهبي)) الذي ذهب اليه ارسطو، الذي قال: ان معرفة الاضداد امر واحد.

يعتقد هيجل بأن الحقيقة (مثل الالكترون) وحدة عضوية لاجزاء مضادة. وبهــذا فــان الحقيقــة في مذهب المحافظين والمتطرفين في السياسة هو مذهب الاحرار. ان تشكيل ارائنا بالنسبة الى القضايا الكبرى هو التذبذب بين قطرين.

ثــم يقــول: ليست الافكار وحدها خاضعة لهذا التطور الذي يتحدث عنه هيجل. اذ ان الاشياء ايضا خاضعة لذلك، فكل قضية تحتوي على تناقض وتعارض ينتهي به النمو، والتطور الى وحدة وانسجام وتوفيق بين هذه

---

(١) ينســجم مــا يــنقله (ول ديورانت) مع فكر سلف هيجل اكثر من انسجامه مع منطق هيجل، كما نقلناه سابقاً.

نقد واعتراض:

١ ــ حيـنما نلاحـظ الاسس الثلاثة (الاثبات، النفي، نفي النفي) في ضوء التطبيق الخارجي سنجد مقابل كل واحد منها اثباتاً، لا شيئاً آخر. مثلاً نجد مقابل النفي في مثال بيضة الدجاجة فروجة لا نفي البيضة. وقد اثبتنا في المقالة السابعة أن العدم والنفي مفهوم ذهني ينتزع من الوجود الخارجي،

الامور المتعارضة.

ان نظمـنا الاجـتماعية تخفي تآكلا وتعارضا في ذاتها. فالنزعة الفردية الباعـثة. التي نحتاجها في فترة المراهقة، والمصادر التي لم تستثمر بعد تثير في وقت متأخر النزعة والميل الى التعاون المشترك بين افراد الامة، او بعـبارة اوضـح الى دولة تعاونية. وسوف لا يشاهد المتسقبل الحقيقة الحاضـرة، ولا المـثل الاعلى الخيالي. ولكن الوحدة والانسجام بين هذه الحقيقـة والمـثل الاعـلى ستؤدي الى حياة أرقى وأفضل، و هذه الحياة الافضل والأرقى ستنقسم ايضاً الى اطراف متعارضة ومتناقضة، وتنهض الى مستوى ارقى وافضل من التنظيم والتركيب والوحدة.

ثـم يقـول: ليس الصراع والشر مجرد تصورين سلبيين، انهما حقيقة ولكـنهما فـي نظر الحكمة مراحل لبلوغ الخير وتحقيقه. ان الصراع قانون الـنمو كمـا ان الاخـلاق تتشكل في شدائد هذا العالم. والانسان يصل الى سـموه الكـامل عـن طريق الالزام والحاجة والمسئوليات والشدة والالم... ان تـاريخ العالم ليس مسرحاً للسعادة وفترات السعادة صفحات بيضاء فيه، لأنهـا فـترات انسـجام خاليـة من الصراع، وهذا الرضا البليد غير جدير بالانسـان. ان الـتاريخ يصـنع في الفترات التي يقرر فيها النمو والتطور

الخارجي، وفي الاسس الثلاثة (بيضة الدجاجة، الفروجة، الدجاجة) يكون العدم والنفي امرين آخرين.

اذن فالاساس الثاني (انتي تز ـ النفي) ليس نفي الاساس الاول

اضداد الحقيقة والوجود »[١].

يقول بول فولكية في رسالته (الديالكتيك)، القسم الثاني، حيث يوضح وحدة موقف هيرقليطس، وهيجل بشأن قانون التناقض، مايلي:

... وهرقليطس فيلسوف تناقض ايضاً، فهو يقول[*]*: نحن موجودون ومعدومون. ويؤكد على صراع الضدين خصوصاً في الطبيعة، هذا الصراع الذي يراه ضرورياً للحصول على الانسجام، فيتوأم الضدان. إن افضل الالحان تخلقها الايقاعات المختلفة، وكل شيء يحصل جراء الصراع... الطبيعة تعشق التناقضات، وتخلق الانسجام بواسطتها، لا بواسطة الظواهر المتشابهة. فتجمع مثلاً الجنس الذكري مع الجنس الانثوي، ولا تجمع الجنسين المتشابهين، والتوائم الاولي يحصل من* الجنسين المختلفين لا الجنسين المتشابهين. والفن يعمل على هذا المنوال محاكياً الطبيعة. ففي الرسم يتركب اللون الابيض، والاسود، والاصفر، والاحمر، ومن ثم يحصل التشابه بين الصورة والصورة الام. وفي الموسيقى تترتب الاصوات العالية، والواطئة، والقصيرة، والطويلة لتخلق انغاماً مختلفة حتى ينتج لحن واحد. والنحو والصرف يقوم عبر تركيب

---

(١) قصة الفلسفة ص٣٧٨ ـ ٣٧٩. ط السادسة مكتبة المعارف.

(*) ينسجم المأثور عن هرقليطس مع (منطق) قدمائنا الذين يقررون التضاد العرضي، لا مع منطق هيجل الذي يقرر التضاد الطولي والداخلي ويبدو أن النص ما عدا الجملات الاخيرة من نثر فولكيه، لأن ما بأيدينا من نصوص هرقليطس لا يتعدى الجمل القصار.

(تز ـ الاثبات) فقط، ومع نفيه النسبي فهو ذو اثبات، بل هو اثبات يضاف الى الاثبات ويؤمن تكامل المرحلة الاولى، ولا ينتظر المرحلة الثالثة (سنتز ـ نفي النفي)، وبعبارة اخرى: إن تكامل المرحلة الاولى لا يحتاج الى الوصول المرحلة الثالثة[٣٤].

الحروف الناطقة، والحروف الصامتة. وهرقليطس (المشهور بغموض الكتابة وتعقيد الفكر) يقرر هذه الحقيقة ويقول: تتحقق الوحدة من الاشياء الكاملة، والناقصة، ومن التوافق، وعدم التوافق، ومن الانسجام، وعدم الانسجام. فالواحد من كل شيء وكل شيء يصدر من الواحد.

٣٤ ـ الاشكالات التي ترد على القانون الديالكتيكي لحركة الطبيعة يمكن تسجيلها من عدة زوايا:

أ ـ من زاوية قضية توليد الضد لضده، وهل ينجر كل تصور ووضع صوب ضده؟

ب ـ من زاوية قضية المسيرة الثلاثية للطبيعة، وهل الطبيعة تسير على الدوام من الضد الى ضدٍّ آخر، ومنه الى حالة تركيبية بين هذين الضدين، وكل شيء هو تركيب من ضدين نتجا في مرحلتين سابقتين؟

جـ ـ من زاوية طرح هيجل لمثلث (تز، انتي تز، سنتز) على شكل (اثبات، نفي، نفي النفي) واقامته على اساس التناقض، اي هل ماهية كل مرحلة بالنسبة الى المرحلة السابقة عدم ونفي، ام عدمية كل مرحلة بالنسبة الى المرحلة القبلية والبعدية لا تتعدى الاعتبار، وماهية جميع المراحل ايجابية؟

د ـ من زاوية: هل التكامل يقوم على ثلاث دعائم، ام يمكن تفسير التكامل على اساس دعامتين؟ يرد الاشكال الاول المذكور في المتن على

٢ ــ إن هذا القانون ــ بغض النظر عن خطأ صياغته واشتماله على جزءٍ زائد ــ باطل ايضاً؛ لان في كل ثلاثة مراحل متوالية من مسيرة الاحداث لا يحصل تكامل للمرحلة الاولى الا بالوصول للمرحلة الثالثة، بينا ــ كما اوضحنا ــ يتحقق التكامل في المرتبة الثانية ولا حاجة الى المرتبة الثالثة. ونقف حسّياً ايضاً على أن الفروجة (وفق المثال الذي ذكروه انفسهم) هي نفسها تكامل لبيضة الدجاجة، وبيضة الدجاجة لا تحتاج في تكاملها الى صيرورة الدجاجة، بل الدجاجة بالنسبة الى البيضة كمال فوق الكمال[٣٥]. ويبدو أن هؤلاء الباحثين توقعوا هذا الاشكال، وبغية دفعه

طرح هيجل الثلاثي، حيث يعد ماهية المرحلة الثانية عين نفي المرحلة الاولى، وماهية المرحلة الثالثة نفياً للمركب. وخلاصة الاشكال: إن النفي والعدم اعتبار ذهني، وليس واقعاً خارجياً، وما يُنفى في المرحلة الثانية هو ذات الاثبات، وليس هناك في متن الواقع سوى الاثباتات المتوالية. فالعدم ليس عنصراً واقعياً لكي يمكن فرض واقع يكون بدلاً عنه، او من خلال تركيبه مع شيء آخر تحصل حقيقة وواقع. على أن هذا الاشكال انما يرد بناءً على النظرية القائلة بان الصيرورة هي الجمع بين النقيضين.

٣٥ ــ يتسجل[١] هذا الاشكال بالطريقة التالية: افرض إننا وافقنا على أن الطبيعة تسير على اساس مثلث (تز، انتي تز، سنتز) لكن تحقق التكامل لا

---

(١) الفرق بين هذا الاشكال والاشكال الاول هو: إن الاول يقول أعتبر في مفهوم التكامل جزء ومفهوم زائد (الركن الثالث) بينا ليس للتكامل سوى ركنين. اما هذا الاشكال فهو يقرر أن لازم ذلك هو: إن المرحلة الاولى ليس لها في المرحلة الثانية نصيب من التكامل.

قالوا: اذا اتخذنا الاثبات نقطة البدء فسوف يجر وراءه مرحلتين، واذا اتخذنا المرحلة الثانية اثباتاً فسوف تجر وراءها مرحلتين. ومن ثم يكون للنفي (المرحلة الثانية) نصيب من التكامل ايضاً.

لكن هذه المحاولة لا محصل لها، لأنها لا توضح أن حقيقة المرحلة الثانية تكامل للمرحلة الأولى.

٣ ــ إن القانون المذكور على فرض صحته وكماله فهو قانون يمكن تطبيقه على قسم من عالم الوجود، أي المركبات المادية نظير النبات، والحيوان، والانسان، وما يرتبط بها، فيفسر لنا التكامل، والتحول في هذا القسم. لكنه لا يقبل التطبيق في البسائط والحركات المفردة التي ينتج مجموع منها مركباً. مثلاً نفرض حركة مكانية صغيرة، فهي ــ باعتقاد هؤلاء الباحثين ــ إنها مجموعة من الحبيبات المكانية صُفت بعضها الى جانب بعض وليس بينها ايّ وحدةٍ واتصال، ففي كل ثلاث حبيبات مكانية

يرتهن بطيِّ المراحل الثلاث، بل بتحقق المرحلة الثانية تتم حقيقة التكامل، والمرحلة الثالثة هي المرحلة الثانية للتكامل. وهذا الاشكال يستند الى الاشكال الاول، الذي لا يرى المرحلة الثانية نفياً محضاً، بل هي اثبات يشتمل على الاثبات الاول ويزيد عليه. واذا اردنا أن نعبر عن الفكرة بلغتنا الفلسفية نقول: كل مرتبة قبلية هي قوة المرتبة البعدية، وكل مرتبة بعدية فعلية المرحلة القبلية، وانتقال الموجود من مرحلة القوة الى مرحلة الفعلية عين التكامل، اذن فليس للتكامل اكثر من اساسين، وماهيتهما هي القوة والفعل، لا الاثبات والنفي. وهذا الاشكال وهذا الاشكال يرد ايضاً بناءً على النظرية التي تقرر أن الصيرورة هي جمع النقيضين، ولا يرد بناءً على النظرية

مفروضة تنفي الثانية الاولى، لكن الثالثة لا تصبح مجموع نفيٍ واثبات الاولى والثانية؛ لأن هذا الفرض يتنافى مع فرض البساطة[٣٦].

التي تقرر أن الاشياء في داخلها تتشكل من القوى المتضادة.

٣٦ ــ يرد هذا الاشكال على قانون التثليث (تز، انتي تز، سنتز) سواء فرضناه على غرار (هيجل) قائماً على اساس التناقض، وتركيب الوجود والعدم، ام على غرار (شلنج) و(فخته) وذهبنا إلى أن المراحل الثلاث كلها اثباتية. خلاصة الاشكال: لو فرضنا صحة المسيرة الثلاثية للطبيعة فهي صادقة فقط في مورد المركبات. فالمركب يمكن أن يقال بشأنه إنه تركيب من ضدين، اما بالنسبة الى البسيط ففرض التركيب وإن حقيقته وماهيته عبارة عن اجتماع ضدين أمر خاطئ. ثم أن وجود العنصر او الحركة البسيطة لا يمكن انكارهما؛ اذ لو لم يكن البسيط لما كان المركب. من الممكن أن يقال هنا: إن الاشكال المتقدم يرد على الذين سبقوا هيجل، وقرروا أن المراحل الثلاث جميعها ايجابية، اما هيجل فلا يرد عليه الاشكال. فوفق نظرية هيجل يمكن لكل حركة بسيطة ومفردة أن يكون لها مرحلة اثبات، ونفي، ونفي النفي، ومن هذه الناحية لا تختلف عن المركب. واذا كان هناك اشكال يرد على نظرية هيجل فهو الاشكال الاول، لا هذا الاشكال.

الجواب: يصح هذا الاعتراض اذا افترضنا أن الهيجلية تعتبر الحركة امراً واحداً متصلاً ممتداً، اما اذا اعتبرت الحركة المكانية البسيطة ــ كما جاء في المتن ــ عبارة عن مجموعة حبيبات صغيرة مكانية مصطفة بعضها جنب بعض، عندئذٍ يمكن أن تكون المرحلة الثانية نفياً للمرحلة الاولى، ولكن المرحلة الثالثة سوف لا تكون تركيباً لهاتين المرحلتين.

من الممكن أن يقول هؤلاء الباحثون: إن فلسفتنا تتابع الواقع الخارجي متابعة حثيثة، وليس لدينا في الواقع الخارجي حركات بسيطة، وكل ما هو موجود يحصل نتيجة اجتماع وفعل وانفعال البسائط. لكن هذا الجواب لا ينفعهم شيئاً، لأن هذا القانون لا ينطبق في كثير من المركبات

إن مثلث (تز، انتي تز، سنتز) حينما يعني أن الشيء ينجرُّ من حالته الخاصة الى ضده، ثم يصير في مرحلة لاحقة الى حالة متعادلة ومتكاملة، تشتمل على عناصر الضد الاول، وعناصر الضد الثاني معاً، وتكون في نفس الوقت بمستوى ارفع وارقى، فهو فكرة صحيحة بشكل عام، ولكن لا على شكل قانون فلسفي عام يشمل جميع الاشياء البسيطة والمركبة، والمادة والفكر، ولا على شكل قاعدة دائمية، بحيث لابد من أن تنجرَّ الحالة المتعادلة والمتكاملة بدورها الى ضدها، وتجتاز المسيرة مرة اخرى الى مرحلة ارقى واعلى، وهكذا تستمر هذه المسيرة الى مالا نهاية.

إن مثلث (تز، انتي تز، سنتز) لا يصدق في البسائط، بل حتى في المركبات الحقيقية التي تشكل واحداً واقعياً، وبلغة الفلسفة المركبات التي تتوفر على صورة نوعية واحدة، نظير النبات والحيوان والانسان. فالانسان في مسيرته التكاملية لا يطوي مثل تلك التقلبات، وليس هناك داخل الوجود الانساني مثل تلك القوى المتضادة التي تفضي الى مثل تلك الحركة. إن هذا المثلث يوجد فقط في المركبات، التي لا تكون مركبات واقعية، بل مركبات اعتبارية، فتؤثر اجزاؤها بعضها ببعض تأثيرات متضادة، نظير (المجتمع).

إن هذه المسيرة الثلاثية تنشأ جراء تأثير الاشياء في بعضها تأثيرات متضادة، وان الاشياء من زاوية من الزوايا في حال صراع مع بعضها.

نظير المركبات التي تتناسخ مسيرة تحولها، وتكاملها تقريباً.

والاوضح من كل ذلك مجموع عالم الطبيعة؛ لأن هؤلاء الباحثين انفسهم يقررون أن العالم مجموعة من الطاقة التي لا تقبل الزيادة والنقصان، وفي كل زاوية من جسد العالم تظهر بأشكال مختلفة، ومن هنا

للاشياء وفق حالتها الطبيعية الاولية مسيرة هادئة، ومستقيمة، ومتكاملة، وجراء اصطدامها بعامل مضاد تخرج من حالة الوسطية والتعادل، وتنجر الى حالة المغايرة، لكنها تقاوم، وتتحرك بالاتجاه المضاد لهذه الحالة، وتصل الى النقطة المقابلة للوسط السابق، ثم تعود مرة اخرى باتجاه الحالة المغايرة التي وجهتها اليها القوة المضادة، ولكن بعد تقلبات تستقر في الحد الوسط، وفي مرتبة ارقى مما كانت عليه، لأن القوى الذاتية للشيء في مسيرة التقلبات في حال نشاطٍ دائم.

إن هذه المسيرة الثلاثية تنبع من اربعة عوامل:

١ ــ الميل الطبيعي للاشياء نحو التكامل والسير الصعودي.

٢ ــ خصوصية التضاد والصراع مع العوامل المخالفة.

٣ ــ قانون الفعل وردّ الفعل.

٤ ــ تحريك القوى الداخلية بواسطة الاصطدام بالعوامل المخالفة.

هناك امر آخر لا ينبغي اغفاله، وهو أن قضية انتاج الضد لضده ممكنة بالشكل الذي لا تفضي فيه الى المسيرة الثلاثية. فالمسيرة الثلاثية تحصل ــ كما تقدم ــ في مورد يخضع فيه الشيء لعامل مضاد له من الخارج، ويوجه اليه قوة وضربة، تجره الى الاتجاه المضاد، وبحصول ردّ الفعل يظهر الوضع المضاد، ثم يفضي الامر في النهاية الى (الوضع المجامع).

فكل ظاهرة جديدة تحصل في زاوية من زوايا العالم تظهر بصورة تكاملية، وهي في الواقع تستهلك بحجمها زاوية اخرى من زواياه، ومن ثم تبقى اطراف المعادلة باستمرار متساوية، وليس هناك صدىً للتكامل.

٤ ـ اما مقولتهم: «إن تطبيق هذا القانون يميط اللثام عن وجه

لكن هناك مسيرة اخرى في الطبيعة، رغم كونها غير كلية، وعامة وفلسفية، لكنها توجد في موارد خاصة، حيث تتجب الاشياء اضدادها، وتولدها. ولعل التعبير القرآني في هذا المجال هو اوضح تعبير: ﴿**يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل**﴾[1] و﴿**يخرج الحيَّ من الميت ويخرج الميت من الحي**﴾[2].

إن فكرة انتاج الضدِّ لضده (على أن لا يراد بها قانوناً كونياً عاماً شاملاً لجميع الاشياء ومسيرة دائمية لا انقطاع لها) هي موضع اهتمام النابغين منذ القدم. وقد حلَّق جلال الدين الرومي حينما قال:

عاد الى نفسه وقال: يا بحر السعادة

يا من خلقت الوعي في اللاوعي

يا من خلقت اليقظة في الرقاد

وربطت القلب بالخواء

العزة وضعتها في ذل الفقر

وطوق الدولة تشده بغلال الفقر

---

(١) فاطر / الآية ١٣.

(٢) يونس /الاية ٣١.

العالم، ويكشف لنا عن ظواهره المتجددة وعن الاعدام المتنافية والاضداد المتقابلة والممتزجة)) فهي مقولة بالشعر اشبه لا اكثر، والذين يعتقدون باستحالة اجتماع النقيضين يقصدون الوجود والعدم المطلق، لا

تطوي الضد في الضد

وتدمج النار بالماء المحرق

وتجعل الجنة في نار نمرود

والدخول تخلق من البذل والصرف

سترتَ الثمر الحلو بين الغصن والورق

واخفيت الحياة الخالدة تحت الموت

سترت الموجود في العدم

وطويت في فطرة الساجد المسجود

الحديد والحجر مظلم في ظاهره

وفي باطنه نور وشمع العالم

طويت في (الخوف) الاف من الامن

ووضعت في سواد العين انواراً مشرقة

ايها المبدل التراب بالذهب

وصنعت من تراب آخر ابا البشر

ايها الخالق من السبخة خبزاً

وجاعل الخبز الميت روحاً

ايها الهادي الارواح التائهة

وجاعل من الضال نبياً

الوجود التدريجي السيال والعدم النسبي[٣٧].

والاغرب أن هؤلاء الباحثين الذين يطرحون هذه المقولة يستنتجون من (نفي النفي) اثباتاً. !

نحن نعرف أن العلماء الباحثين في العلوم المادية اتخذوا في يومٍ من الايـام المادة (الاجزاء الذرية للجسم) موضوعاً لبحثهم، واخذوا يفحصون سماتها المختلفة بـواسطة الحسِّ والتجـربة، بعد أن كـان منهج البحث لا

ايها النافخ في الصلصال المسنون روحاً

وجاعلاً فيه العقل والحس والحياة والايمان

لقد صغت السكر من عود الثمار ومن القصب

وخلقت من المني الميت جسداً حسنا

٣٧ ــ يرد هذا الاشكال ايضاً على تفسير هيجل لمثلث (تز، انتي تز، سنتز) حيث فرضه على اساس اجتماع النقائض.

قلـنا فيمـا تقدم: إن هناك آلاف الفراسخ تفصل بين ما يدعوه هيجل واتـباعه تناقضـاً او اجتماع المتناقضات، وبين ما يسميه المنطق والفلسفة (اجـتماع النقيضـين)، ويعدُّه محالاً، اما دعوى إن الصيرورات تتألف من تركيب الوجود والعدم مع بعضهما واجتماع النقيضين فهي اشبه بالمزاح من الجـد، وتصدر من شهوة جامحة للتجديد وحداثة القول. ومن الافضل أن لا نحملها على الجد، ونتلقاها بوصفها لوناً من المجاز والتشبيه. واذا اتخذنا هذا اللون من التعبير اساساً يلزمنا أن ننسب عرفاءنا الى الديالكتيكية قبل هيجل؛ لأن هـؤلاء كـرروا القـول: (الوجود في العدم)، (البقاء في الفناء). ويقول العارف:

ينحصر بالحس والتجربة.

وعلى اساس هذا المنهج اضحى مفهوم (القضية) (الحمل ـ هو هو) ـ كما ذكرنا في المقالة الاولى ـ في محيط هؤلاء الباحثين مغايراً للمفهوم الـذي نحصـل عليه في محيط التفاهم العام. مثلاً اذا قيل (الانسان يأكل)، (المـاء يـتحول الى بخـار بالحرارة) فالمفهوم لدى هؤلاء العلماء هو أن مجموعة من الاجـزاء التي لا تتجزأ من المـادة تتسم بسمة الاكـل، هذه

العاقل يتحدث عن الوجود، والعارف يتحدث عن العدم

فانا بين الماء والطين موجود ومعدوم

ويقول عبرت النائيني:

حيث إن النور مستقل عن الشمس وغير مستقل

فالعالم باسره آيات الله وليس آيات الله

ترون صوركم في المرآة جميعاً

وهذه الصورة هي انتم وهي ليست انتم

الى ايٍّ تلتفتون فهو تجلٍ وشاهد على الغيب

الذي لا يمكن أن نقول بشأنه اين يوجد واين لا يوجد

إن هذا العدم مظهَر الوجود..

باقٍ في الحقيقة بابصارنا وغير باق

الدرويش في بلاد الفقر ملك عظيم

وهو في نظر الناس متسول وهو ليس متسولاً

الجفاء مع (عبرت) من قبل الصديق

لا اعرف سره فهو استحقاق وليس استحقاقاً

المجموعة التي تسمى لدى الناس (انسان)، وكذلك مجموعة من المادة التي تسمى الماء تتحول الى بخار.في هذه الحاله كما هو واضح تكون قيمة التأثير والتأثر للمادة، وهي الموضوع الذي يتسم بالسمات والخصوصيات وفق شروط خاصة، بينا الخصوصية والسمة للانسان، وللماء لدى الناس،

الحقيقة هي: إن هيجل نفسه التفت الى الملاحظة التالية: إن ما يدعوه هو (اجتماع النقيضين) امر آخر غير ما يقرر المنطق والفلسفة امتناعه. لكن اتـــباع هيجل صاروا هيجليين اكثر من هيجل. في رسالة (الديالكتيك) تحت عنوان ديالكتيك هيجل والتناقض، يقول بول فولكيه:

((إن المـــنهج الديالكـــتيكي حسب مذهب هيجل يقوم على اساس التناقض، ويتجســـد هـــذا المـــنهج في الطبيعة وفي الذهن انطلاقاً من فكرة (المثال المطـــلق). ولكـــن ينبغي الالتفات الى أن ديالكتيك هيجل لا يرفض اصل عـــدم اجـــتمـــاع الضـــدين بشكل كامل، ومن هذه الزاوية لا يختلف مع الديالكـــتيك القديـــم الـــذي يـــتخذ من قانون عدم اجتماع الضدين اساساً اصـــيلاً... إن هيجل رغـــم إنه يُظهر مخالفته لهذا القانون لكنه في عمقه نظير سائر افراد البشر يُذعن بقانون عدم اجتماع الضدين...))

يقول بول فولكيه في كتاب ما بعد الطبيعة، ص ٣٦٩ ما يلي:

((إن هيجـــل خلافـــاً لمـــا ينســـب اليه احياناً، يقرر قانون امتناع اجتماع النقيضين، ومقولته في باب اجتماع النقيضين ترتبط بالتناقضات الظاهرية لا الواقعيـــة. لقـــد ذهـــب هيجل الى أن الحقيقة الواقعية القائمة في الفكر الانســـاني تـــبقى حقيقة على الدوام، وتأخذ موقعها في التركيبات الفكرية اللاحقة، وينحصر تطور الفكر في طرد المعلومات التي ثبت خطاؤها)).

سواء عرفوا شيئاً عن المادة ام لا[٣٨].

وبـــلغة اخــرى نحن نتخذ من الصور النوعية (الانسان)، (الفرس)، (الشـــجرة) (الماء)، وامثالها موضوعاً للحكم، ويتخذ العالم الطبيعي المادة موضوعاً لاحكامه.

بعد حين وجراء طرح فرضية او نظرية الحركة العامة (عالم الوجود يساوي الطاقه، وكل ما في الوجود حـــركة) حصل تحول جديد في المفاهيم

---

٣٨ ــ احـــدى القضايا الاساسية التي تميز الرؤية الكونية القديمة عن الرؤية الكونية الجديدة تمييزاً تاماً هي قضية (الصور النوعية)، وهذه القضية فـــي غايــــة الاهمية. وبغية توضيح هذه الفكرة ينبغي علينا بيان مقدمة بين يديها:

نحـــن نعـــرف أن القدمـــاء قســـموا موجودات العالم بطريقة خاصة. فـــالموجودات مـــن وجهـــة نظرهم (الموجودات الممكنة الوجود) تنقسم الى جوهر وعرض، والجواهر بأسرها مقولة واحدة، اي: إنها تجتمع بجامع ذاتي وماهوي مشترك. لكن الأعراض بمجموعها تسع مقولات متباينة مع بعضها. الجواهر التي تنطوي تحت مقولة واحدة، وذات جامع ذاتي مشترك تنقسم الى اقسام وانواع، اي رغم وجود جامع ذاتي ومشترك بينها تختلف في مجموعة امـــورٍ ذاتيـــة اخرى بعضها مع بعض. فالجوهر ينقسم مثلاً الى جسم وغير جسم، والجسم ينقسم الى جسمٍ نامٍ وغير نام، والنامي ينقسم الى حيوان وغير حيـــوان، والحيـــوان ينقسم الى انسان، وغير انسان. وهذه التقســيمات من وجهـــة نظـــر القدمــــــاء ترتبط بذات وماهية الاشـــياء، اي كما أن ماهية الجوهـــر تختلف عن ماهية اي عرض من الاعراض، فالامر كذلك بالنسبة

العلمية، وبعبارة اخرى تحول في مفهوم (القضية) (الحمل بالاصطلاح المنطقي)، فتغير نسق التفكير من اساس.

مثلاً بصدد المثال السابق (الانسان يأكل) يكون المفهوم هو أن هناك مجموعة من السمات، وبلغةٍ اوضح ركام من الحركات متسانخ في الواقع

الى الجوهر، فماهية جوهر الجسم تختلف عن ماهية جوهر العقل. نعم يبقى جوهر الجسم، وجوهر العقل متحدان في جزءٍ من الماهية، وكذلك الحال بالنسبة الى ماهية الجسم النامي، والجسم غير النامي يتفاوتان ويجتمعان وهكذا...

الانواع الجوهرية المختلفة ذاتاً وماهيةً موجودة في الخارج من وجهة نظر القدماء. وينطلق بحث (الكليات الخمسة) في المنطق (الجنس، النوع، الفصل، العرض العام، العرض الخاص) من هذا النسق الفكري الفلسفي، كما يقوم على نفس هذا الاساس بحث الحد التام، والحد الناقص مقابل الرسم التام، والرسم الناقص في ابحاث التعريف.

اما اذا انكر احدٌ ما الجوهرَ والعرضَ أو لم يرَ أن الاختلافات الجوهرية اختلافات ذاتية وماهوية، فمن المحتم سوف لا يكون لديه مجال للبحث عن الجنس والفصل، والنوع المركب منهما، كما لا يكون لديه مجال للبحث عن الحد التام، والحد الناقص، وسوف لا يكون مجال للبحث المعروف في الفلسفة (المادة والصورة) ايضاً، على أن بحث (المادة والصورة) اساس اختلاف النظريات الماهوية، خلافاً لبحث (الكليات)، وبحث (الحدود والتعريفات) اللذين هما فرع ونتيجة لهذه المسألة.

نقول الآن: من الممكن أن ينكر احد الاختلافات الماهوية بين الاشياء، ويقول ما هو الدليل على وجود الاشياء المختلفة ذاتاً وماهية في الخارج؟ ما

اطلقنا عليه (الانسان)، ثم اعتبرنا مجموع هذا الركام باستثناء وحدة واحدة منه ذاتاً جوهرية، ونسبنا (الاكل) (وهو الوحدة التي استثنيناها) الى الانسان كسمة، وكذلك الحال في الامثلة الاخرى وسائر الموارد.

وعلى هذا الاساس تتغير دلالة مفاهيم (الجوهر) و(العرض) و(الماهية) و(النوع) و(الذات) و(الصفه) وامثالها، ومن ثم تتغير مفاهيم

هو المانع من أن تكون جميع الاشياء ذات ماهية وذاتٍ واحدة، واختلافاتها عرضية وسطحية؟ إن مجرد اختلاف الاسم، ــ فنطلق على احد الاشياء (جماد)، وعلى الاخر (نبات) ونطلق على الثالث (حيوان) ــ لا يصبح دليلاً على أن هذه الاشياء متغايرة ذاتاً وماهية بعضها مع بعض. إن جميع الاشياء تألفت من مجموعة اجزاءٍ مادية، وماهيتها عين تلك الاجزاء المادية الموجودة في جميعها، إنما يقع الاختلاف في كيفية بنية هذه الاجزاء، ومن البديهي أن الاختلاف في كيفية البنية لا يصير سبباً في أن يكون اختلاف الاشياء المصنوعة من شيء واحد اختلافاً ماهوياً وذاتياً، كما هو الحال في مباني المدينة الواحدة، حيث لكل مبنىً شكل وتركيب خاص، يستهدف هدفاً خاصاً ومفيداً، ولكلٍ منها اسم خاص: فاحدها مدرسة، والاخر سوق، والثالث مرآب والرابع مسجد، والخامس حمام... بينا كل واحد من هذه الابنية مجموعة من الطابوق، والحجر، والحديد، والاسمنت، والتراب، والنورة، وغيرها. وكذلك الحال في انواع الآلات كالسيارة، والطائرة ومعمل اذابة الحديد ومعمل صناعة الاسلحة وغيرها، فكل واحدٍ منها مجموعة من الفلزات، وغيرها، ولكن ببنية وترتيبات مختلفة. ينحصر اختلاف هذه الابنية والآلات في تركيبها وترتيبها وشكلها، والهدف المطلوب منها. وليس هناك

القضـــايا ايضاً. فالحمل الذي نفهم منه في الحالة الاعتيادية أنه ثبوت صفة لـــلذات او للجوهر، يكون مفهومه لدى هؤلاء العلماء هو: إن مجموعة من السـمات فرضـناها امـراً واحداً، ثم استثنينا منها وحدة من الوحدات ثم حملـناها على الباقي؛ وعلى هذا المنوال تكون جميع ظواهر وحوادث هذا العالم في افق هؤلاء العلماء تتحدد بالتركيب، والتجزئة، والجمع، والافراد.

أحد على الاطلاق يدّعي أن هذه الابنية او الآلات متغايرة مع بعضها ماهيةً وذاتاً ونوعاً.

والموجودات التي نحسبها ماهيات مختلفة ونحسب أن اختلافاتها ذاتية ونوعيـــة، ونصنفها الى انواع واجناس مختلفة، لا تتعدى أن تكون مجموعة من ذرات المادة التي اختلفت الى بعضها، وتوفرت على نظام خاص، ونحن نســميها (جمـــاد) و (نبات) و (حيوان) و (انسان). واذا سألنا عن كل واحد مـــنها بــــ (مـــا هو)؟، فالجواب هو: (مجموعة من الذرات وفق النظام س والآلية ص).

لهـــذه الـــنظرية تـــاريخ طويل، فديمقريطس واستاذه لوسيبوس يعدان الاجســـام مركبة من عدة ذرات، وكذلك أبيقور الذي تابع ديمقريطس في هذا المجـــال، فإن نظريته بشأن الموجودات من العناصر البسيطة الى المركبات تتطابق مع نظرية سلفه. يقول ديمقريطس:

((*الشيء الحقيقي الوحيد والصحيح هو الذرات والخلاء*)).

نقل ابن سينا في طبيعيات الشفاء في مواضع مختلفة حسب المناسبات نظرية ديمقريطس. وعلماء العصر نقلوا نظريته في هذا المجال بشكلٍ اكثر وضوحاً إن نظرية ديمقريطس لا تنحصر في انكار اتصال الاجسام

على أنه لا ينبغي أن نغفل أن الحركة العامة هي عين الحركة المكانية.

فـــي ضـــوء التأمل في ما تقدم يتضح أنه لا يصح الاتكال على هذه الـــنظرية بـــإن (تساوي عالم الوجود مع الحركة يستلزم أن تتحقق الحركة بدون متحرك، والحركة بدون متحرك لا مفهوم لها)؛ لأن فرض (المتحرك) و(الحـــركة) وبتعبير آخر (الذات) و(الصفة) او (الجوهر) و(العرض) على اساس النظرية المتقدمة ليس لها سوى قيمة اصطلاحية واعتبارية.

المحسوسة كما يبدو للنظر، بل تنصب على نفي الاختلافات الماهوية والذاتية للاشياء. فالعلماء المحدثون الذين تبنوا النظرية الذرية منذ القرن التاسع عشر ايـــدوا نظـــرية ديمقـــريطس في كلا بعديها، بُعد الاجسام المحسوسة وإنها مجموعـــة مـــن الذرات، والبعد الآخر الذي يقرر أن الاختلافات بين الاشياء سطحية، وترتبط بنظام وتركيب الذرات.

إن انكـــار الاخـــتلافات الماهويـــة والذاتية بين الاشياء لا يدور مدار النظرية الذرية من ناحية، وانكار اتصال اجزاء الجسم من ناحية اخرى. فمن الممكـــن أن يكون الباحث متبنياً لنظرية الاتصال في الاجسام، لكنه ينكر في نفس الوقت الاختلافات الذاتية والماهوية والنوعية بين الاشياء. نقل ابن سينا عـــن ارســـطو أن شخصاً يسمى انطيفون من قدماء اليونان لم يكن نصيراً للنظرية الذرية، لكنه انكر الاختلافات المـــاهوية والذاتية؛ كما أن تبني الذرية لا يعـــادل بالضـــرورة انكار الاختلافات الذاتية والماهوية بين الاشياء، كما سيأتي لاحقاً.

ظهـــرت نظـــرية انكار الاختلافات الذاتية، والماهوية بين الاشياء في القـــرون الحديثة قبل ظهـــور النظرية الـــذرية. وديكارت احد انصار هـــذه

نعم تُطرح الاشكالية التالية:

هناك تضادات واختلافات مشهودة في عالم الوجود، ومن ثمّ لابد من سلوك احد طريقين:

فاما أن نقول: إن هذه الاختلافات والكثرات تبرز على السطح الظاهري للعالم كالسراب، وتتوفر على اشكال موهمة، تتلاشى بواسطة

النظرية، ويعتقد ديكارت أن الانسان وحده هو الاستثناء في هذه القاعدة الكلية. ويرى ديكارت أن الانسان مجموعة من الجسم والروح، وجسم الانسان يشبه الاجسام الاخرى للجماد والنبات والحيوان، فهو آلة فحسب. لكن الروح الانسانية جوهر يختلف كل الاختلاف عن البدن. فرغم إن ديكارت يفسر العالم تفسيراً آلياً ويطرح نظريته على اساس انكار الاختلافات الذاتية والماهوية بين الاشياء لكنه يناصر وجود الروح الانسانية المجردة ويؤمن بوجود الله ايضاً. فذهب ديكارت وفق هذا النسق الفكري بشأن الجسم والروح الى ثنوية كاملة بين الاثنين، وقرر بينهما فاصلاً أبعد من الفاصل القائم بين الارض والسماء. وعلى اثر ديكارت تلازمت قضية الروح في الفلسفة الاوربية مع هذه الثنائية، وافضى ذلك الى آثارٍ وخيمة.

لقد ذهب ديكارت الى حدٍّ مبالغ فيه في اثبات التجانس والتشابه، والوحدة في العالم عدا الانسان، ومن هذه الزاوية اقترب من ديمقريطس، وعلى العكس ابعد الانسان بشكل مبالغ فيه عن العالم، وعدّه غير متجانسٍ مع العالم، ومن هذه الزاوية تجاوز ارسطو، واقترب من افلاطون.

يقول المرحوم فروغي في (تطور الحكمة في اوربا) الجزء الاول، مايلي:

التحليل والتجزأة بالتدريج، وتتحول في النهاية الى حركة عامة رتيبة، وعندئذ تصبح الاختلافات مساوية للصفر.

وهذا الاتجاه يستلزم كذب وجود الاختلافات في الخارج، وينطوي على دعوى خواء العالم وإن (كل شيء هو كل شيء)، وهذا الاتجاه اكثر قبحاً واضطرابا من اتجاه السوفسطائي الحقيقي.

بغية ايضاح حقيقة العالم الجسماني حسب ديكارت أن هذين الامرين (البعد والحركة) كافيان لتحقيق هذه المهمة، وصرح على وجه الخصوص في احد نصوصه وقال: اعطوني بعداً وحركة وسوف اصنع العالم، وعلى هذا الاساس يتحول علم الطبيعة (الفيزياء) الى علم الحركات (الميكانيك)، وستكون جميع ابحاثه مسائل رياضية.

الى أن يقول على لسان ديكارت:

((العالم الجسماني بعامه امر واحد، والاجسام المختلفة اجزاء لكل واحد، وبعبارة اخرى إن كل جسم قسم محدود من الفضاء اللامحدود، وينحصر تمايز الاجسام في شكلها ووضعها، وتحولات وعوارض الاجسام كالحرارة والنور والوزن والجذب والدفع، وجميع الآثار الطبيعية نتيجة لحركات الاجسام، والحركة لا تتعدى الانتقال المكاني، وهو تغيير وضع الاجزاء والاجسام بالنسبة الى بعضها)) [١].

ويقول ايضاً:

((الاجسام الحية تخضع لقواعد الاجسام غير الحية ايضاً، والتوفر على الحياة لا يستلزم وجود امر زائد على خواص الجسم الذي هو البعد

---

(١) تطور الحكمة في اوربا، ج١، ص١٩١ ــ ١٩٢.

واما أن نقول: إن هذه الاختلافات ترجع في النهاية الى اختلافات قائمة في جسد الحركة العامة، نظير اختلاف السرعة، والبطء، واختلاف الجهة ونظائرها، وعندئذ ينتقل الاستفهام الى تلك الاختلافات القائمة في الحركة العامة، وحيث إن هذه الاختلافات الاولية للحركة كالسرعة والبطء واختلاف الجهة متغيرة ومتحولة باستمرار، فعلينا بغية تفسير هذه الظواهر مع الحركة العامة الرتيبة أن نتشبث بـ (الصدفة والاتفاق)، الاتفاق الذي يلغي قانون العلة والمعلول، ويقضي في النهاية على العلم.

والحركة، والاحياء ما هي الا آلات واجهزة، لكنها آلات كاملة، صممت بدقة وظرافة، بالشكل الذي تقف الآلات التي يصنعها الانسان امامها ضعيفةً وناقصة جداً.

لكنها على كل حال من جنسها، وحتى الجسد الانساني ما هو الا آلة، بفارق أن للانسان روحاً او نفساً، هي اساس احساسه وشعوره وعقله، وهي امر زائد على الجسم، ومغايرة له تماماً، ولا علاقة لها بممارسات الجسد الحيوانية))[1].

ويقول أيضاً:

((الاحياء ليس لها روح، ولهذا لا عقل ولا احساس ولا شعور لديها، وحركتها على غرار الآلة، كما إن الانسان اذا اغمضنا النظر عن عقله وشعوره تضحي حركاته الحيوية نظير حركات الاحياء الآلية، ومن هنا تكون معرفة الحياة شعبة من الحكمة الطبيعية وتخضع لقواعد علم

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٥ ــ ١٩٦.

وبغض النظر عما تقدم فان لدينا في الخارج اشـياء لا تقبل التحول بـاي وجـه الى المـادة والطاقة، ومن ثمَّ الى الحركة كالوحدة، والامكان، والوجـوب، والنسـبة، والعـدد، وامثالها؛ على أن لاتغفل الملاحظة التي ذكرناها في المقالة الاولى وهي: إن هذه الاعتراضات لا تنسجل على العلوم الطـبيعية، بل تنصب على الاداء الفلسفي للنظرية المذكورة، فحينما تقول الفيزياء (العالم يساوي الحركة) فهي تحكم في حدود موضوعها، ولا يمكنها أن تطـرح خارج موضوعها نظرية سلبية او ايجابية. ولكن فـي اي وقت

الحركات))[١].

احد آثار ولوازم هذا النسق الفكري هو أن العلوم المختلفة ــ خصوصاً العلوم الطبيعية، اي العلوم التي يكون موضوعها احد انواع العالم ــ ستتحول الى عـلمٍ واحـد. إن عـوارض كل نوعٍ تختلف عن عوارض النوع الآخر وتتـباين معهـا؛ مـن وجهة نظر القدماء، وذلك بحكم الاختلافات النوعية والذاتيـة بين الاشياء والانواع، وعندئذٍ فالعلم الذي يرتبط بأحد هذه الانواع سيتباين ويختلف بالضرورة عن العلم الآخر، الذي يبحث عن عوارض ذاتية لنوعٍ آخر. وفي هذا الضوء فـ (النبات) و (الحيوان) انواع مختلفة، ومتباينة وسوف تختلف العلوم المتعلقة بكل واحدٍ منها ايضاً.

امـا اذا افترضنا عدم وجود انواعٍ مختلفة في العالم، وليس هناك آثار وعـوارض متبايـنة ومـتغايرة بالضرورة، وإن الاصيل هو الجسم المادي وحـده، والسمة الطبيعية الوحيدة للجسم المادي هي الحركة، وتـرجع جميع

---

(٢) المصدر السابق، ص١٩٥ ــ ١٩٦.

نــريد أن نجــر تــلك القضية الى ميدان الفلسفة يلزمنا بحكم أن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق القول: (كل موجود مادي ذو حركة).

اذن فالخطــأ ناشئ ــ كما هو واضح ــ من الفلاسفة الماديين وخطل تعبيرهم الفلسفي، لا من البحث العلمي الطبيعي.

كيف نفهم الحركة العامة؟

لدينا في عالم المادة انواع جوهرية ــ كما تقدم في المقالة الخامسة وسنوضــحها ايضــاً ــ تمــثل الاعــراض، والخــواص مظاهر، وتجليات لوجوداتها.

الاختلافات الى اختلاف النظام الآلي وانواع الحركات المكانية للذرات، فمن المحتم عندئذٍ أن تكون جميع العلوم من نوع علم الحركات، الذي له موقع في الفيــزياء، اما الكيمياء والاحياء وعلم النفس، وغيرها فليست جزءاً من علم الحركات الفيزيائية.

القضية الاخرى هي قضية (المنهج) ايضاً، فهذا النسق من التفكير ذو آثــار كثيرة على المنهج. العلماء المحدثون خلافاً للقدماء لا يرون اختلافات العــلوم منحصــرة فــي زاويــة الاختلافات الذاتية بين موضوعات العلوم وعوارضــها الذاتيــة، وبعــبارة اخــرى لا يــرون الاختلافات من زاوية الاخــتلافات الذاتيــة للمعلومات فحسب. لقد كشف العلماء المحدثون اختلافاً آخــر، وهــو الاخــتلاف فــي مــنهج الــتحقيق، ولكن اذا اعتبرنا جميع العــلوم منضــوية تحت علم الحركات فسنظطر الى الاعتراف بوحدة منهج التحقيق في جميع العلوم، وهــذه النقطة اثارت ضجة فــي الفلسفة الاوربية،

ومن زاويةٍ اخرى فإن هذه الصور الجوهرية يمكن أن تتحول بعضها الى بعضها الآخر، كما يشهد على ذلك الحس والتجربة. وقد اثبتنا في مطلع هـذه المقالة أن هذا اللون من التحول يستلزم بسط دائرة الامكان والفعلية، ومـن ثم حصول الحركة. مضافاً الى أن لدينا في هذا العالم حركات اخرى ـ بشهادة الحس ـ على غرار الحركات المكانية.

النتيجة التي يمكن استخراجها من هذه المقدمات هي:

وتحدث العلماء بعد ديكارت في هذا المجال نفياً واثباتاً كثيراً، وبعامة فنظرية ديكارت اليوم بشأن انضواء جميع العلوم الطبيعية تحت علم الحركات ليست مقبولة.

أُقـتفي بعد ديكارت أثر نهج فكر ديمقريطس، الذي يذهب الى أن بنية العـالم بنية آلية. وقد ظهر بعد ديكارت رجال يدّعون أن اساس العالم المادة والحركة، وقالوا اعطونا مادة وحركة نصنع العالم. مع اختلافهم عن ديكارت فـي انهم لم يسـتثنوا الانسـان عن هذا القانون الكلي. ويسـمى هذا النهج من التفكير عادة بالنهج الميكانيكي او الآلي. وهذا النهج الفكري بذاته يستحق كثيراً من الدقة والتأمل.

ثـم حددت فيما بعد سمات لهذه الفلسفة بدّلت صورتها. حسب البعض أن (الآلية) فلسفة مـادية تماماً، وتعـادل الالحاد، وعلى هذا الاساس عـدوا ديمقـريطس ومـن يدور في فلكه الفكري (ماديين). وبعض آخر ربط ربطاً قاطعاً بين الميكانيكية والحتمية العلية، وحسبوا ان الميكانيكية تساوي الحتمية، ووُضـعت الميكانيكية احياناً مقابل الغائية. واحيانا فرضوا أنها تتعارض مع قـانون القوة والفعل ـ الذي هو موضوع هذه المقالة ـ وقالوا أن ارسطـو

إن الموجــودات الجوهــرية لعالم الطبيعة غير منفصلة في وجودها الشخصـــي عـــن بعضـــها، وذات اختلاط وجودي، وبواسطته تشكل واحداً واســـعاً، وهـــو مـــتحرك بـــالذات، والخواص والاعراض غير خارجة عن وجـــوده، فهي في حال تحول وتبدل تبعاً لتحولاته، ويشكل المجموع قافلة كبيرة تسير باستمرار على طريق التكامل، وتتحرك باتجاه هدفها النهائي.

طـــرح قـــانون القـــوة والفعـــل لمواجهة الميكانيكية، وبالعودة الاخيرة الى الميكانيكية يسقط بالضرورة قانون القوة والفعل، وفروعه، واحياء الميكانيكية ضربة مباشرة لقانون القوة والفعل.

يشير المرحوم فروغي في المجلد الثاني من (تطور الحكمة في اوربا)، خـــلال مقدمـــة بحثه حول فلسفة (ليبنتز)، الى قضايا الفلسفة الرئيسية، التي جذبت اهتمام مفكري البشر منذ بداية التاريخ الفكري، كقانون العلية، وقانون الـــتغير والثبات؛ اي وجود حالة من الثبات والدوام في نفس الوقت الذي لا تســـتقر فيـــه الاشياء على حالة ثابتة ودائمة، وقانون الوحدة والكثرة؛ اي لا يمكن اغفال الوحدة في عين تكثر الموجودات، وتحديد هوية الوجود الحقيقي، ونهـــاية العلل، وهل تنحصر الموجودات بالموجـــودات الحســـية، ام هناك موجـــودات غير حسية؟ وكيفية حصول الادراك لدى الانسان، وهل الانسان مجبر ام مختار؟

ثم يقول:

في نهاية المطاف هناك نظريتان تسودان اوساط المحققين حول موجودات العـــالم: احداهما: إن العالم بأسره مركب من اجزاء جسمانية هائلة العدد وصغيرة، وتشكل هذه الاجزاء (الملاء) والفواصل بينها خالية، والحركات

يمكننا أن نستنتج من الكلام المتقدم مايلي:

١ ــ هناك حركة في الجوهر، وفي ذات الانواع الطبيعية.

٢ ــ اعــراض، وخــواص الانــواع الخارجيــة كالانواع العنصرية والمركبات، متحركة تبعاً لجواهرها، رغم أنها تبدو ساكنة.

٣ ــ كــل ظاهــرة جوهــرية تشــكل قطعة خاصة من هذه الحركة الواسعة، لا تنفصل بحسب الواقع عن الظاهرة التي تسبقها، والظاهرة التى

الــتي يحدثهــا (الملاء) في (الخلاء) وجمع وتفرقة الاجزاء مع اختلاف الشــكل، والــوزن اســاس الكون والفساد وظهور كل الآثار والاوضاع. وطليعة رجال هذه النظرية هم ديمقريطس وابيقور، ويدعونهم (الماديين). والاخرى: تقرر أن الجسم واحد متصل، وليس له اجزاء بالفعل، والخلاء محــال، ويــدور امر العالم على القوة والفعل، وللكون والفساد والتغيير والــتحول اربع علل: المادة، الصورة، الفاعل، الغاية، والموجودات على قســمين: جوهــر قائم بذاته، وعرض يرتهن وجوده بالجوهر، والجوهر الجسماني مادة انتخبت الصورة الجسمية، والصورة الجسمية عين الابعاد الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق، والجسم جنس ذو انواع مختلفة، يرجع اخــتلافها الى اخــتلاف صــورها الــنوعية، والكون والفســاد والتغيير والــتحول يختص ببعضها، وهي تلك التي تسمى (عنصر)... وقد طرح ارسطو شرحاً كاملاً للنظرية الثانية التي يُدعى اصحابها (الروحيون) او (الالهيــون)، وقد تابعه لألفي عام اكثر المفكرين واتفقوا معه في المبادئ العامــة، وانحصــر اختلافهم في الجزئيات وقد طرحت هذه الفلسفة في اوربا على الشكل الذي تسمى فيه (المدرسية) schoolastic.

تــلحقها، رغــم أنــنا نفرضــها موجوداً مستقلاً عن الموجودات الاخرى، وبالضــبط نظيــر مقــاطع الزمان تنفصل عن بعضها بظلمة الليل، وضوء النهار، وتخضع للعدِّ، بينا هي حركة واحدة ممتدة ومتصلة، لا غير.

٤ ــ الحــركات الاخــرى المحسوســة، نظير الحركة المكانية، يجب قبولها ــ بملاحظة الحركة الجوهرية المذكورة ــ كحركة في الحركة.

٥ ــ حيــث إن لكل حركة غاية، كما تقدم مراراً، فسكون واستقرار الحركــة الجوهرية رهن تحقق فعلية الجسم، اي تحقق جوهر ثابت (جوهر

يضــع المــرحوم فروغي جميع هذه النظريات مع مجموعة نظريات اخرى في باب الافلاك وغيرها لتكون نظرية مترابطة مقابل النظرية الاولى.

ثم يقول:

((واســتمر الامــر عــلى هذا المنوال حتى اخذت بالظهور تدريجياً افكار جديدة في اوربا، وجاء ديكارت الفرنسي ليبطل فلسفة السلف مرة واحدة، فانكر ذرات ديمقريطس وابيقور، ووضع القوة والفعل، والعلل الارسطية الاربع جانباً، وقدم طرحاً جديداً)) [١].

ثم يشير الى مبادئ ديكارت ويقول:

ومن ضمن هذه المبادئ إن في العالم نوعين من الجواهر مضافاً الى ذات الباري، وهما (الجسم) وهو في الحقيقة البُعد، و (الروح) وهي في الحقيقة الفكــر او العــلم، ويدور امر العالم حول الجسم وحركة الجسم، ومقدار الحــركات في العالم محددة وثابتة، لا تــزيد، ولا تنقص. وتنضبط جميع

---

(١) تطور الحكمة في اوربا، ج٢، ص٧٧ ــ ٧٩.

مجرد من المادة والحركة)، ومن ثمَّ فـ (التجرد عن المادة) هو غاية الحركة الجوهرية.

٦ ـ ليس لدينا سكون مطلق في عالم الطبيعة (اي عدم حركة الشيء الذي يمكن أن يتحرك)؛ لأن الوجود الخارجي للطبيعة بتوابعه يساوي الحركة. اجل، فهذه الحقيقة لا تتنافى مع ظهور السكون النسبي الذي يؤيده الحس.

الاثار الطبيعية التي هي نتيجة للبعد والحركة؛ بالقواعد والاسس الرياضية، ولا تحتاج في معرفتها الا الى تلك القواعد والاسس، والعالم بأسره يشبه المعمل والآلة التي تدور عجلاتها بالحركة التي منحها الله له، وليس له قوة ذاتية، بل الخالق هو الذي قرر ذلك[1].

وبعد أن يشير فروغي في المجلد الثالث من تطور الحكمة في اوربا خلال عرضه لفلسفة (وليم جيمس) تحت عنوان (ملاحظات ضرورية) الى اختلاف الماديين والالهيين، يدّعي:

ادى ظهور الفلسفة الوضعية (اوجست كُنت) والتطورات السريعة في العلوم الرياضية والطبيعية في نهاية القرن التاسع عشر الى الفلسفة التركيبية (لهربرت سبنسر)، التي تقوم على اساس أن الحقيقة المطلقة لا تُعرف، وما يدخل في اطار المعرفة هو اعراض وظواهر العالم، التي تنضبط بالاحكام والقوانين الطبيعية الدقيقة.

عندئذ يطرح هذه الاحكام، والقوانين، والاسس، ويشرحها على النحو التالي:

---

(٢) نفس المصدر ص٨٠.

الامتداد في الحركة:

يتضح في ضوء ما تقدم من حديث حول الحركة أن لكل حركة بذاتها امكانية القسمة الى قطع، وكل قطعة تتوفر على امكان فعلية القطعة اللاحقة لها، وكل وحدة من هذه القطع تنقسم الى قطع اخرى على نهج الامكان والفعلية.

ومن هذه الزاوية تتوفر الحركة المفروضة على لونٍ من (الامتداد ـ البعد) ليس بعدي الشبه بالابعاد الجسمية، لكن الاجزاء المفروضة في الابعاد الجسمية مجتمعة معاً، أما البعد المشاهد في الحركة فكل جزء من أجزائه يصل الى مرحلة الفعلية يكون الجزء السابق قد انعدم والجزم اللاحق لم يوجد بعد، والحركة مع ملاحظة هذه الصفة نسميها الحركة القطعية.

((١ ـ قاعدة العلية التي تقوم على اساس أن لكل معلول علة.

٢ ـ قانون بقاء المادة، وإن المادة لا تفنى ولا تستحدث.

٣ ـ قانون بقاء الطاقة، فليست المادة ثابتة بمفردها، بل مقدار الطاقة ثابت ايضاً ولا يزيد، ولا ينقص.

٤ ـ الحتمية العلية، وإن مسيرة احداث العالم تخضع لقوانين حتمية دقيقة، لا تتخلف.))

ثم يقول: *النتيجة العامة لهذه القواعد والاصول أن هذا العالم معمل آلي، ويمكن تشبيه تصور العالم الآلي بمعمل النسيج الذي هُيأ له مقدار معين من القطن والصوف، ثم اضحى الصوف، والقطن مادة المعمل، ثم يحول هذه المواد وفق قواعد، وعلى اساس قانون العلية الى منسوجات، ثم تستهلك هذه المنسوجات بالاستعمال وتعود مادة اولية، لترجع مرةً ثانية الى دائرة الانتاج، وهكذا تدور الدورة، دون أن ينقص شيء او يزيد شيء، وتستمر المسيرة*

والحـــركة فـــي هذه الحالة لا مفر من أن تكون لها نسبة مع اجزاء المسافة، واذا اغمضنا النظر عن هذه النسبة، ولاحظنا الحالة الفعلية، وغير الثابـــتة للجســـم بين نقطتي المبدأ والمنتهى فسوف تفقد الحركة امتدادها، وتكـــون امـــراً ثابـــتاً وبســـيطاً (بدون تغيير واجزاء)، ونسمي الحركة مع ملاحظة هذه الصفة (الحركة التوسطية).

اذن فالحركة تُتصور من خلال النظرتين المتقدمتين بنحوين من التصور: قطعيه وتـــوسطية، ويجب أن نعلم أن كـــلا مفهومي الحـــركة بجهتيهما

بشـــكل حتمي وواجب وفق قوانين معينة، وليس هناك اختيار في البين، على أن (هـــربـــرت سبنسر) الذي يعد المطلق امراً مجهولاً لم يسد الطريق امام الاعـــتقاد بـــالامور الغيبية، لكن الاناء احر من الطبيخ. (اي انصار المادية) يمكنهم أن يستفيدوا من مقولته أن ليس هناك قوة مبدعة.

ثـــم يقول: «*من النتائج التي يمكن استنتاجها على اساس التصور الآلي للعالم هي: إن العالم يعتمد على العلية لا الغائية، اي: أننا في غنى عن فرض غاية لحدوث الاحداث ولمسيرة ظواهر العالم، وفي فسحة عن الايمان بوجود حكمة كونية، لأننا نفسر دورة عجلات آلة الطبيعة على اساس العلية*»[(١)].

لدينا هنا عدة بحوث؛ احدها: هل التصور الآلي والميكانيكي للعالم امر يقيـــني في الحكمة والفلسفة الحديثة، ام هناك من يخالف هذا التصور؟ يجب علينا أن نقول إنه ليس امراً يقينياً فحسب بل اندحار هذه الفلسفة امر قطعي. لقـــد تشـــبث المـــاديون في بادئ الامر بالفلسفة، لكنهم اضطروا لاحقاً الى هجرها. لعل المتيقن لدى علماء وفلاسفة اوربا، خصوصاً علماء الاحياء، هو

---

(١) تطور الحكمة في اوربا، ج٣، ص٢٧٢.

المختلفـــتين موجـــودان في الخارج، ولكن ما نراه احياناً في صورة واحد مجـــتمع الاجزاء، كقطرة المطر التي ترسم بنزولها خطاً في حسِّنا، ليس له وجود خارجي، وانما يبدو لاوهامنا على هذا النحو.

الزمان والحركة:

منذ سالف الايام والفلاسفة يعدون الزمان دخيلاً في حدوث الظواهر المـــادية، ويقولون: إن حدوث وظهور كـــل حادثة يتطلب مجموعـــة علل،

إن العـــالم لا يمكـــن تفســـيره عـــلى اســـاس آلـــي. فاليوم ليس هناك من يدّعـــي(اعطونـــي مادة وحركة وسوف اصنع العالم). (ليبنتز) احد الفلاسفة الذين التفتوا مبكراً الى أن عالم الخلق ليس بسيطاً بهذا المستوى، وان هناك حقيقة اخرى[١] في العالم غير البُعد والحركة. ورغم سعيه الى تفسير العالم على اساس ديناميكي، لكنه لم يستطع معالجة المشكلة.

اميل بوترو (٥٤٨١ ــ ١٢٩١) فيلسوف آخر من اولئك الفلاسفة، فقد ادّعى ايضاً أن موجودات العالم ليست متشابهة على منوالٍ واحد، ولا يمكن افتراضها مجموعة مرتبطة مع بعضها. فللجمادات احكامها وللنباتات احكـــام اخرى، والحيوانات تختلف عن الصنفين، وللانسان نفسه خصوصيات ؛ رغم أنـــه اقـــام اساس تفكيره على نفي قانون العلية او نفي الضرورة العلية على الاقل، ولم يقدم نظرية ملفتة.

وذهـــب (برجســـون) ايضاً الى أن الميكانيكية غير قادرة على تفسير ظواهر العالم الكيفية، وخصوصاً ظاهرة الحياة.

---

(١) نفس المصدر، ج٢، ص٨٤.

ومعــدات، وشــروط، ومــنها وجــود مقطع زماني يستقر فيه «الموجود» المفــترض، لأن الوجود الجوهري وإن كان ثابتاً (يرى الفلاسفة المتقدمون أن الموجــودات الجوهــرية الجســمية ثابتة وغير متحركة، وتبدل الصور الجوهرية يتم عن طريق الكون والفساد، لا عن طريق الحركة في الجوهر) لكــنه في تكونه، وفي زمان وجوده لايخلو من مجموعة حركات عرضية، وهي تتطلب الزمان.

الــبحث الآخــر الــذي نطرحه هنا: اين تلتقي الفلسفة الميكانيكية مع الفلســفة الاســلامية؟ وهل تلازم الميكانيكية نفي العلية الغائية، وقانون القوة والفعل، وحتى انكار الخالق، ويلازم انكار الميكانيكية انكار قانون العلية ولا اقــل انكار الحتمية العلية، كما يحسب الاوربيون، والمتأثرون بافكارهم عادةً نظير فروغي؟

نحــن نعــتقد أن هــذا الســياق الفكــري خاطئ من حيث الاساس، فالميكانيكية تتعامل مع نظرية واحدة فقط وهي نظرية (الصور النوعية) ومن هنا ترتبط بقضية (ماهية وذات الاشياء).

علينــا الان أن نــرى ما هو الاساس الذي قامت عليه نظرية القدماء بشــأن الصــور النوعية؟ وهل المعلومات الجديدة بشأن الاشياء لا تغير من ضرورة وجود هذه الصور؟ الميكانيكية ليست سوى نظرة ترى العلاقات بين اجــزاء المادة على غرار علاقات اجزاء الآلة، فالجماد، والنبات، والحيوان، والانسان ــ من وجهة نظر الميكانيكية ــ آلة فقط. علينا الان ان نرى ما هو الاســاس الذي يقوم عليه حكم اولئك الذين يقررون أن الاختلاف بين الجماد والنبات (بــل حتى بين نوعين من الجماد فضلاً عن الاختلاف بين الجمــاد،

واخيراً طرحت في القرن الحادي عشر الهجري نظرية (الحركة الجوهرية) من قبل الفيلسوف الاسلامي صدر المتألهين، واثبت من خلالها أن جوهر الجسمية ــ فضلاً عن العوارض الجسمية ــ ذاته بحاجة في جوهريته الى الزمان، اي: إن الزمان ليس خارجاً عن هوية الاشياء، ولا تنحصر قيمته في كونه ظرفاً.

وفي ايامنا الاخيرة تبنت البحوث العلمية، على غرار الفلسفة تدخل الزمان (البعد الرابع) في هوية العالم المادي، رغم أنها لم تتناول هوية

والنبات، او اختلاف نوعي النبات) او اختلاف النبات، والحيوان، والانسان مغاير للاختلاف بين آلتين؟

تبدأ افكار السلف حول الصور النوعية من المقولة التي يقررون خلالها أن جميع الاجرام والاجسام التي تشكل مادة العالم (المادة الاولى او الثانوية حسب اختلاف وجهات النظر حول هذا الموضوع) سيان في الجسمية، والجرمية، والطول، والعرض، وليس هناك اختلاف بينها من هذه الناحية. وبعبارة اخرى: إن هذه الجهة وجه مشترك بينها جميعاً، ولكن الاشياء رغم اشتراكها واتحادها في هذه الجهة اي في المادة تختلف في الآثار والخواص وتتباين. عندئذ يطرح بالطبع السؤال التالي: لو كانت هناك وحدة تحكم الطبيعة؛ لكان هناك تناظر وتشابه وتطابق كامل قائم في العالم، ولم يكن هناك اختلاف، ولم تكن هناك حركة ايضاً، ولم تكن هناك عناصر متنوعة وتركيبات مختلفة. فمن اين ينبع هذا الاختلاف في الآثار والاشكال والالوان والسمات والفعاليات؟ لابد أن يكون هناك منشأ. يعني قوة او قوى تحكم المادة (الجسم والجرم الذي تشترك فيه جميع الاشياء). وهذه القوة التي

الـزمان بالبحث، واكتفت بوضوح مفهومه، على أن المنهج العلمي في هذا الميدان قد يفضي الى ارباك، اذ الميدان في الحقيقة ميدان الفلسفة لا العلم.

إن التشـبث بالزمان لم يقتصر على البحث الفلسفي، بل يقيس البشر منـذ ايامـه الاولى فعالياتـه (التي هي حركات مختلفة) بواسطة الزمان، فيطبقها على اليوم، والشهر، والسنة، ويتخذ مبدأً للتاريخ ايضاً.

تحكم المادة ليست على نحو واحد في كل المواد؛ اذ لو كانت القوة في جميع المواد على نحوٍ واحد (على غرار المادة) لما حصل الاختلاف والتنوع. اذن هـناك قـوى مختـلفة تحكم المادة. فما هي هذه القوى؟ هل هي جوهر ام عـرض؟ وبعبارةٍ اخرى ما هي طبيعة هذه القوى؟ ابتداءً هناك فرضان فقط في هذا المجال:

١ــ إن ما يُدعى بــ (القوة)، الذي هو موجود ومبدأ للآثار، موجـود مسـتقل تمامـاً وخـارج عن المادة والجسم، لكنه مصاحب للجسم. وبعبارة اخـرى: نفترض وجود عنصر مغاير لعنصر المادة لكنه مصاحب ومرافق للمادة، وهو الذي يُخرج المادة من حالة الرتابة والتشابه.

رُفضت هذه النظرية بأدلة كثيرة، سواء اعتبرنا ذلك العنصر ارادة ما فـوق الطبيعة ام شيئاً آخر. وهذه النظرية لون من الثنائية على غرار ثنائية ديكارت، لكنها شاملة لكل الاشياء وموجودات الطبيعة.

٢ ــ إن ما يدعى بــ (القوة) وهو موجود ومنشأ للآثار امر متحد مع المـادة، وليس خارجاً عنها ومجرد مقارن لها. وهذه النظرية بدورها يمكن طرحها على نحوين:

أ ــ القوة عرض قائم فـي المادة، ومـن ثمّ فهو بالضـرورة بمثابة

نقيس الحركات الصغيرة نسبياً بقطع اليوم، والليلة، نظير (من الفجر حتى الضحى)، (من الضحى حتى الغروب)، (من طلوع نجمة الفجر حتى شروق الشمس). وقد اتخذ الانسان المتمدن من (الساعة) التي تتطابق حركاتها مع حركة اليوم والليلة اداةً لقياس الزمان، كالساعة المائية، والساعة الرملية، والساعة الشمسية، واخيراً الساعه الاعتيادية. واليوم تقاس اصغر الحركات، واقصى ما يمكن للحس ضبطه. ولم يهدأ الناس العاديون في هذا المجال فهم يقيسون فيما بينهم بفطرتهم الحركات الصغيرة

خصوصية من خصوصيات المادة.

ب ــ القوة جوهر متحد مع المادة[١]، ونسبة المادة الى القوة نسبة النقص الى الكمال، اي: إن المادة تتوفر في مرتبة ذاتها على كمال وجودي، وبحكم هذا الكمال الجوهري تضحي مبدأً للآثار. تحصل الكمالات الجوهرية المادية بصور مختلفة، ومن هنا تتوفر المادة على صور جوهرية متنوعة حسب اختلاف الشروط والامكانات.

فرضية عرضية القوة باطلة قطعاً؛ لأن ما اسميناه (القوة) في هذه الفرضية، واردنا تفسير الآثار والخواص من خلاله، يضحى في صف الآثار

---

(١) الذاهبون الى جوهرية القوة ذهبوا الى تركيب المادة والقوة، ثم اختلفوا حول طبيعة هذا التركيب، هل هو تركيب انضمامي ام اتحادي؟ وطُرح البحث حول طبيعة التركيب بين الحكماء الاسلاميين في المراحل اللاحقة لنصير الدين الطوسي. ويتبنى صدر المتألهين اتحادية تركيب المادة والقوة، وهذا البحث في غاية الفائدة. على أن الحكماء الاسلاميين يبحثون حول تركب المادة والصورة، وحيث إن الصورة اعم من الصورة الجسمية والنوعية، فبحثهم يتضمن موضوع المادة والصورة النوعية.

جـــداً بعضها على بعض، ونقوم نحن ايضاً بالفطرة احياناً بقياس الحركات الصـــغيرة (بمقـــدار شـــربة ماء)، (بمقدار أن تقوم وتقعد)، (بمقدار رمشة عين).

عـــبر التأمل في هذه القياسات نقف على الحقيقة التالية: إن الانسان باســـتعداده الفطـــري يـــتخذ حركةً معينة مقياساً؛ بغية تحديد سرعة وبطء وطـــول وقصر الحركات. يقيس الحركة بوحدة الحركة، وهي (الزمان)، كما

والخـــواص، ومـــن ثمّ يتطلب قوةً اخرى نفسره في ضوئها. وبعبارة اخرى اذا قـــال قـــائل: «القوة ذاتها خصوصية من خواص المادة وتنشأ من المادة ذاتها» فسيقال له في الجواب: إن المادة لو كانت منشأً للقوة لأنتجت قوة على غرار واحد، بحكم كون المادة على نحو واحد في كل مكان. مضافاً الى أننا نضـــطر الى الاذعان بوجود القوة بحكم أن المادة غير صالحة لتكون منشأً لآثـــار مختـــلفة ومتـــنوعة، فكيف يمكننا أن نعتبر المادة الرتيبة منشأً لقوى مختلفة؟ اما اذا كانت قوة اخرى منشأً للقوى المفروضة فننقل الكلام الى تلك القوة، ما هي طبيعة تلك القوة؟ فهل هي خصوصية منحت الى المادة ام هي شـــيء آخـــر؟ واذا فرضنا أنها خصوصية يعود الاستفهام جذعا. ومن هنا نعـــرف أننا لابد أن نعتبر القوة في مرتبة ذات المادة، ومتحدة معها، اي ان المـــادة والقـــوة توجدان بمجموعهما واحداً جوهرياً، ونسبة القوة الى المادة نســـبة المتعيّن الى اللامتعين، ونسبة الفصل الى الجنس، اي إن المادة تظهر احياناً بصـــورة هذه القوة واحياناً بصورة تلك القوة، وكل قوة تبدل ماهية الشـــيء المـــركب مـــن المادة والقوة، ومن هذه الزاوية يسمون هذه القوى (الصور النوعية) او (الصور المنوّعة)، ويقولـــون: إن هناك ماهيات مختلفة

يقيس الاطوال بوحدة الطول، والوزن بوحدة الوزن وكل شيء بوحدته، نظير مقياس الحرارة والريح والضغط والكهربائية. على أننا نختار بالطبع حركة الليل والنهار، ونتخذها مقياساً لسائر الحركات، بحكم كونها اكثر وضوحاً من سائر الحركات، وجراء تكرار هذه الحركة في حسنا تمكنت في اذهاننا، وكأن هناك تعيّنا ذاتياً لهذه الظاهرة، الى الحد الذي ارتسم لها في لوحة خيالنا وجود مستقل وهام، لا بداية ولانهاية له، على غرار الخط

بعدد هذه القوى.

اذن فعلة تقسيم الحكماء الجمادات، و النباتات، والحيوانات الى انواع مختلفة، تقوم بينها اختلافات جوهرية وذاتية، ترجع الى اكتشاف قوة مضافاً الى المادة، والى أن هذه القوة لا يمكن اعتبارها عنصراً مستقلاً، ومنفصلاً عن المادة، او عرضاً وخصوصية للمادة، بل هي شيء في مرتبة ذات المادة، وبعبارة اخرى شيء تصبح به ذات المادة متحولة ومتكاملة. وحيث إن القوى مختلفة ومتنوعة، فالمادة مع كل قوة تضحي نوعاً خاصاً، فالمادة الجسمية تحور جوهرها على صورة ايٍّ من العناصر التي تأتي فيه، والعناصر تضحي شيئاً آخر في كل مركب تأتي فيه، لا أنها تصبح توأم شيء آخر، ولا أنها تتوفر على خصوصية اخرى مع حفظ ماهيتها وكيانها.

يحسن بنا هنا أن ننقل نظرية اميل بوترو (احد علماء نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين)، وهي لون من العودة الى نظرية القدامى، رغم عيوبها من بعض الجهات. ذكر المرحوم فروغي في الجزء الثالث من تطور الحكمة في اوربا (ص ٢٧٤) كتاباً لاميل بوترو تحت عنوان (امكان قوانين الطبيعة)، وادعى في هذا الكتاب أن قانون العلية ليس

الذي تغوص نقطتاه في اعماق الازل والابد، فننسب الى حركة الليل والنهار الاحـــداث، الى الحـــد الـــذي اضحت موضع المدح والذم، وانشدت القصائد بشأنها.

إن هذا الوهم متمكن في مخيلتنا الى الحد الذي لا يستطيع معه كثير من مفكرينا وباحثينا أن يتصوروا واجب الوجود (الذي هو مصان من رياح الـــتغيير ووقع الاحداث) بدون زمان، ويفترضون مبدأً زمانياً للزمان نفسه، الذي هـــو وليد حـــركة الطبيعة، ويفترضونه لعالـــم الطبيعة ايضاً؛ وهـــذه

قانونـــاً يقينياً بل هو قانون احتمالي، ونحن هنا لا نعنى بمناقشة هذه الفكرة، إنما يهمنا النص التالي:

(*موجودات العالم ليست على نحوٍ واحد، ولا تتم مسيرتها على نهج واحد، ولا يمكن فرضها مجموعة مرتبطة بعضها مع بعض، فللجمادات حكمها، وللنـــباتات حكـــم آخـــر، والحيوانـــات تختـــلف مـــع الاثنين، وللانسان خصوصياته، وقد وقف القدماء على هـــذه المـــلاحظة، وأن النبات حقيقة اكـــبر ممـــا هو موجود في الجماد، واطلقوا عليها (النفس النباتية)، وهي اســـاس الحياة، ومهما حاولنا ضبطها وفق احكام وسمات المادة، اي وفق قوانيـــن الفيزياء والكيمياء يبقى هناك شيء لا تستوعبه احكام الجمادات، كمـــا أن هناك ايضاً في الحيوان شيئاً (النفس الحيوانية ــ على حد تعبير القدمـــاء) زائداً على الحياة المحضة، ولا تستوعبه القوانين العامة للكائن الحـــي، كمـــا أن للانسان في دائرة ادراكاته ومشاعره شيئاً لا تستوعبه ســـمات الحيوانيـــة قطعاً. وتختلف قوانين كل مرحلة من مراحل الوجود بعضها عن بعض تستوعب المرحلة اللاحقة المرحلة السابقة. فقوانين علم*

المشـــكلة قائمة لدينا في المكان ايضاً، فذهننا جراء الفته المستمرة للمكان والفضـــاء، وافتراضه فضاءً لكل ظاهرة جسمية، يفترض لكل موجود، حتى للواجب وعالم المجردات، فضاءً وراء فضاء عالم الطبيعة، وانما الفيلسوف الحـــاذق هـــو الـــذي يتمكن بعد جهد وعناء من تصور هذه الموضوعات وفهمها كما تستحق.

فـــي ضوء ما طرحناه من اسلوب اتخاذ هذا المقياس يتضح أن لدينا ازمنة في الواقع بعدد الحـــركات القائمة في هذا العالم، رغم أن ذهننا يألف

الاحيـــاء لا يمكـــن استخراجها من قواعد الفيزياء، والكيمياء، كما تتباين قوانيـــن علم النفس عن قوانين علم الاحياء. ومن الملاحظات التي تعزز هـــذه الفكـــرة هـــي: إن خصائص اجزاء الموجودات، رغم تركيبها من اجـــزاء، اي: إن كـــل فـــرد يشـــكل كلاً مجموعاً من اجزاء، لا تعادل خصائص مجموع ما تشكله، بل خصائص المجموع تزيد على خصائص الاجزاء، مثلاً؛ الشجرة، او النبتة تتألف من مجموعة اجزاء جمادية، لكن لهـــا خصوصـــية تزيد على خصوصيات الجمادات التي تشكل اجزاءها، وهـــي سمات النفس النباتية. ومن هنا لا يمكننا أن نكتشف خصوصيات مســـتوى من الموجودات قياساً على مستوى آخر، بل نحن مضطرون أن نفيد في كل مستوى من التجربة والملاحظة...)).

ويقول ايضاً:

((حينما نلاحظ المسيرة التكاملية للموجودات نرى أن المـــوجودات علـــى مســـتويات متعددة، ولكل مستوى سمات لم تأت من المستوى السابق، بل تزيد عليها؛ ومـــن ثمَّ لا يمكن القـــول أن مسيرة المـــوجودات التكـــاملية

احدها اي الزمان المعروف. ولكن بعد اثبات الحركة في جوهر عالم الطبيعة يتضح مفهوم جديد للزمان ذو تعيّن، ولا يخفى على كل مُدْرِك، وهو (الزمان الجوهري).

والواقع هو كذلك؛ لأن كل واحد منا اذا افرغ ذهنيته من جميع الحركات، وفتح بصيرته القلبية على وجه الطبيعة فسوف يرى مفهوم الامتداد السيّال، وهو عين الزمان الجوهري الذي نجده في انفسنا.

تنحصر في التحول، بل هناك شيء جديد وجد على كل مستوى. وبعبارة اخرى: إن الامر لا ينحصر بتحويل طاقة الى طاقة اخرى، بل توجد طاقة جديدة ايضاً، وبفعل الابداع فعله، والطاقة الجديدة ليست معلولاً، وعلتها الطاقة القديمة...)).

لقضية (الصور النوعية) اساسان: احدهما: علمي، والآخر: فلسفي، على أن القضية ذاتها بحث فلسفي، اي لون من الاستنباط الفلسفي. وهي بحث فلسفي في ضوء الميزان الذي يحدد هوية المسألة الفلسفية عما سواها، وقد ذكرنا هذا الميزان في الجزء الاول من (اصول الفلسفة). لكن الاسس التي قامت عليها هذه القضية احدها: علمي، اي يرتبط بدائرة العلوم، والآخر: يرتبط بدائرة الفلسفة.

يتمثل الاساس العلمي في شهادة العلوم باختلاف اثار وخواص الموجودات، فالفيزياء التي تتناول بالبحث قوى الطبيعة الميتة تشهد بشكل، والكيمياء التي تتناول سمات العناصر وتركيباتها تشهد بشكلٍ آخر. وتشهد علوم الحياة على هذا المدعى بشكلٍ آخر، وهي تبحث عن سمات الحياة، وخصوصاً القوة الحيوية التي تتصرف، وتسيطر على المادة، وعلى وجه

يمكن استنتاج النتائج التالية في ضوء ما تقدم:

١ ــ الزمان مقدار الحركة، اي: إنه امتداد يحصل بأخذ حركة في سرعة معينة، وبعبارة اخرى الزمان تعيّن الحركة، على غرار الجسم التعليمي الذي هو تعين الجسم الطبيعي.

٢ ــ يمكننا أن نفرض ازمنة بعدد الحركات الموجودة في العالم، ولكن من بين هذه الازمنة يتعين الزمان المعروف على اساس المواضعة، كما إن الزمان الجوهري يتعين بالطبع.

اخص قانون التكامل ودوره في دفع الكائن الحي الى الامام. وكلما اثرينا معلوماتنا في هذا المجال ازدادت قوة مادتنا الاستدلالية بحكم زيادة الشواهد والقرائن.

اما اساس القضية الفلسفي فينصب على الافكار التالية: إن هذه الاثار والخواص تحكي عن قوى مختلفة، وهذه القوى لا يمكن أن تكون عنصراً مستقلا ومقابلاً للمادة، او خارجاً عن الطبيعة بشكل تام، ولا يمكن أن تكون عرضاً وخصوصية للمادة، بل هي كمال جوهري، وصورة اعلى لحقيقة واحدة، احد وجهيها وجهتيها الجسم، والبعد والجرم، وفي هذه الجهة تشترك جميع الاشياء وتتشابه على حدٍ واحد.

والوجه الآخر هو ما نكتشف وجوده بقوة العقل، والاستدلال الفلسفي، على اننا لا نستطيع تحديد كنهه وحقيقته[١] بل تقتصر معرفتنا على أن هذا الوجه من الاشياء مختلف ومتنوع، ومجموع الوجهين يشكل جوهراً واحداً.

---

(١) يتفق الحكماء تقريباً على أن ماهية الصور النوعة لا يمكن تحديدها، ومن هنا يضحى اكتشاف ماهية الاشياء امراً غير ممكن، انما تقتصر معرفتنا على أن الماهيات مختلفة

٣ ــ الزمان من صنع الوجود السيال للعالم، وتحقق الزمان قبل ظهور العالم او بعده لا يتعدى كونه خيالاً، مضافاً الى انطواء الفرض على تناقض.

٤ ــ حيث إن الاجزاء المفروضة للزمان هي عين اجزاء الحركة، فسوف يحصل بالطبع لون من التأخر والتقدم بين اجزائه، لا يقبل التغيير، على غرار اجزاء الزمان المتعارف، فاليوم مثلاً لاحق لأمسه وسابق لغده،

علينا ايضاً الالتفات الى أن الحكماء يرون أن ملاك وحدة وشخصية كل شيء يكمن في الصورة النوعية للشيء، اي: هوية كل شكل ترتهن بالصورة النوعية، فالمادة بذاتها لا يمكن أن توجد بصورة موجود متعيّن، ومشخص.

واذا تبنينا الفرضية الذرية، وطرحنا عندئذ انكار الصورة النوعية، فسوف تتخذ الفكرة طابعاً غريباً: اولاً: سيتغير بشكل كلي مفهوم (القضية) او (الحمل) ــ كما جاء في المتن ــ، اي: سوف لا نعثر في اي قضية على واحد مشخص ننسب اليه المحمول. فسوف يكون مفهوم (الانسان يأكل الطعام) أنّ لركام من الاجزاء التي لا تتجزأ التي يسمّيها الناس (انسان) سمة التغذية. بل سوف يكون مفهوم (الانسان يأكل الطعام)، بناءً على فرضية الحركة العامة (الحركة المكانية) وان كلّ ما هو موجود حركة، عبارة عن أننا سمينا مجموعة من الحركات والامواج (انسان) ثم اتخذنا من هذه المجموعة من الحركات باستثناء حركة واحدة (موضوع)، ثم نسبنا الحركة المستثناة الى الموضوع. وعلى كل حال سوف لا يكون لمفهوم (الحمل) معنىً بوصفه وحدة واقعية بين شيئين، وبعبارة اخرى اتحاد وجودي بين مفهومين. وقد تم ايضاح هذه الفكرة في المتن.

وهذا الترتيب لا يقبل التغيير إطلاقاً.

٥ ـ الزمان احد اسباب قياس سرعه وبطء الحركات.

ايضاح هذه الفكرة: اذا فرضنا حركتين مكانيتين مختلفتين (١) و(٢) في جهة واحدة لمسافة محددة، وطبقنا نقطة انطلاق الحركة على مبدأ زماني، فوصلت حركة (١) مثلاً الى نهاية المسافة، بينا لا تزال حركة (٢) في منتصف المسافة، وكان زمان القياس (ساعة واحدة مثلاً) فطبقناها على الحركة (١) فأستوعبتها، ثم طبقناها على الحركة (٢) مرة اخرى، فتكون الحركة (٢) مطابقة لـ (١ ساعة × ٢)، وفي هذه الحالة يبرز وضعان متميزان:

أ ـ الحركة (١) تساوي تمام المسافة في ساعة واحدة، بينا تعادل الحركة (٢) في ساعة واحدة نصف المسافة.

ب ـ تعادل الحركة (١) في جميع المسافة ساعة واحدة، بينا تعادل الحركه (٢) في جميع المسافة (ساعة واحدة × ٢) (ساعتين). ونتيجة هذا التناسب هي ان الحركة (١) تساوي الحركة (٢) مرتين، ثم يكون احد المقياسين (الزمان، المسافة) فعالاً، ثم جراء تطبيق الحركتين (١، ٢) بواسطة المقياس على بعضهما يكون امتداد جزء واحد من الحركة (١) معادلاً لامتداد جزءين من الحركة (٢)، اي تقبل الحركة (٢) انقسامات اكبر، وتتوفر على اقسام اكثر، ونطلق على الكثرة النسبية لاجزاء الحركة (بطء)، وعلى القلة النسبية (سرعة)، على أن هذه السرعة غير السرعة المتداولة في العلوم، اي استعمالها في مطلق الحركة، وسيلان الحركة.

ومن هنا يمكن استنتاج نتيجة اخرى، وهي: اذا قبلت اجزاء حركة

منقسمة قسمة اخرى، فسوف تكون النتيجة تحقق (الحركة في الحركة).

٦ ـ ليس للزمان بداية ونهاية، لأن الزمان تعيّن الحركة، واذا كان لها جزء اول فاما أن يكون سيالاً فيقبل الانقسام ويكون ذا اجزاء، واما أن لا يكون سيّالا، اي لا يختلط فيه الامكان والفعلية، وهذا خلاف الفرض. ولكن يمكن ان يكون للحركة والزمان بداية ونهاية، بمعنى نقطة سكون نسبي، او نقطة ثابتة خارج ذاته.

خاتمة المقالة

الايضاح الاول:

ذهب السلف من الفلاسفة الى أن هناك ستة عناصر ضرورية للحركة: المبدأ، المنتهى، المسافة، الموضوع، الفاعل، والزمان.

بحكم أن السلف لم يتصوروا الحركة الجوهرية، ويقبلون الحركة في الكيف والكم والوضع والاين (نسبة الجسم الى المكان) كان تطبيق العناصر المتقدمة امراً يسيراً وبسيطاً. مثلاً اذا حركنا جسماً من نقطة الى نقطة اخرى، فسوف تكون نقطة انطلاق الحركة (مبدأ) ونقطة النهاية (منتهى) ومكان الحركة (المسافة) والجسم المتحرك ذاته (الموضوع)، ونحن المحركون (فاعل)، ومدة الحركة (الزمان).

كما يمكن العثور على العناصر الستة بسهولة وفق النظريات، والفروض العلمية حينما ننظر الى الحركة بشكل مفرد وبسيط، فيقال وفق النظرية الفيزيائية مثلاً:

١ ــ المادة في حركة مستمرة والى الابد.

٢ ــ تظهر المادة جراء تراكم الطاقة، التي هي ذاتها حركة.

حيث إن العالم لم يكن في اي حال من الاحوال متحركاً حركة بسيطة عقيمة، والمادة (تراكم الطاقة) تتوفر على خط من الوجود باستمرار، والجاذبية العامة تعرقل سرعة واتجاه الحركة العامة باشكال مختلفة؛ اذن فمبدأ كل شكل جديد من الحركة مبدأ الحركة، ومنتهاه منتهى الحركة،

ومكانـــه مســافة الحــركة، والمادة موضوع الحركة (ذكرنا فيما تقدم بأن العـلماء المعاصـرين يطـلقون عــلى مجموعة من الاعراض، والحركات (الجوهـر) و (الموضـوع)، والــبعد الزماني زمان الحركة، والحركة فعل ــ كمــا تقــدم فـــي المقالـــة التاسعة ــ وكل فعل يتطلب فاعلاً، وهو العلة الفاعلية للحركة.

ولكــن فـــي الحركات البسيطة التي تؤخذ وحدها لا يمكن ايضاح كل العناصـــر السداســـية المتقدمة. مثلاً اذا قلنا: إن عالم الطبيعة عين الحركة المكانيـــة او إنه في حال تحول، او نقول: النور يطوي في الثانية ثلاثمائة الف كيلومتر؛ والنور هو عين الطاقة، فتصور الموضوع في هذه الامثلة لا يخـــلو من الاشكال، ويلزم أن نقول: إن مفهوم هذين المثالين هو أن هناك حــركة باســم (العالم)، وان هناك حركة على شكل (ثلاثمائة كيلو متر في الثانية).

وكذلـــك الحـــال في مورد الحركة الجوهرية التي اوضحناها، فتصور موضوع الحركة اي المتحرك لا يخلو من الاشكال.

اذن ينبغي اعمال شيء من الدقة، والنظر الى الحركة الجوهرية التي هـــي كنهر ماءٍ متموج في جريٍ دائم بكل اعراضه، وخواصه، على النحو التالي:

الاول والــثاني: (المــبدأ والمنـــتهى): بحكم أن العالم جوهر سيّال، ينطوي على وحدات باسم (الجواهر واعراضها) يمكن فرض مبدأ، ومنتهى لكـــل وحدة من هذه الوحدات. ولكن اذا نظرنا الى هذه الحركة كنسيج واحد فســوف يكون مبدؤها (الامكان المحض) ومنتهاها (الفعلية المحضه)، كما تقدمت الاشارة الى ذلك.

الـثالث: (المسـافة): لا يُقصد من المسافة في بحث الحركة المسافة الارضـية ونظائـرها؛ الـتي تنطبق على الابعاد الجسمية (الخط والسطح والحجـم)، بـل يُقصـد واحد نحصل بواسطة انقسامه على افراد من جهة الحركة، نظير الفاصل بين درجة الصفر، ودرجة مائة من الحرارة في حركه الجسـم الحـرارية، ونظيـر الـنور من شمعة الى مائة شمعة في حركته الضـوئية، ونظيـر المسافة بين مبدأ ومنتهى الحركة في الحركة المكانية. وعـلى كـل حال رغم أن هذا الامر يبدو ثابتاً بحسب التصور، لكنه بحسب الخـارج سـيال وفـي حال تغير دائم، ومن هنا يتضح أن مسافة الحركة الجوهرية هي ذات (الجوهر).

الـرابع: (الموضوع): وهو الامر الذي تكون الحركة صفة ثابتةً له. وكما أن موضوع الحركة في الاعراض هو (الجوهر) فإن موضوع الحركة فـي الجوهر ايضاً هو (الجوهر)؛ لأن الجوهر ثابت لنفسه، اذن فهو حركة ومتحرك معاً.

الخامس: (الفاعل): مرَّ في المقالة التاسعة اثبات العلة الفاعلية. ومع الالتفات الى الفكرة التي طرحناها هناك من أن جهة القبول لا يمكن ابداً أن تكون عين جهة الفاعل، تتضح النظرية التالية:

(لا يكون المتحرك عين المحرك اطلاقاً)

السـادس: (الزمان): وهو ــ كما تقدم في بحث الزمان ــ تابع ومن لوازم الحركة.

الايضاح الثاني:

منذ مدة من الزمان جرى على السنة العلماء موضوع (الطفرة)، ورغم الاهمية التي يولونها لهذا الموضوع لكنهم لم يراعوا هذه الاهمية في طرحهم له. وعبر الابحاث المتفرقة طرحوا في كل بحث تعريفاً منمقاً للطفرة. وفي ضوء مجموع ما طرحوه تكون الطفرة عبارة عن (ظهور مفاجئ لظاهرة من الظواهر) فالطبيعة تنجب بفعاليتها حوادث تدريجية متوالية، ويحصل احياناً خرم لهذا التدرج، وتعرض ظاهرة نفسها بشكل مفاجئ، وتضع الحركة على جادة جديدة، على غرار أن تنحرف الطبيعة في حركتها وفعاليتها من مسيرة وتتجه مسيرة اخرى.

مثلاً الماء حينما تتسلط عليه الحرارة يأخذ تدريجياً بارتفاع درجة حرارته، ويستمر بحركته الاشتدادية، ولكن بمجرد أن تصل درجة الحرارة الى (١٠٠) تنقطع المسيرة التدريجية للحرارة، ويتحول الماء الى بخار، اي تتحول (الحركة الكمية) الى (حركة كيفية).

مثال آخر: عام... الميلادي كان هناك قطيع من الاغنام يعيش بشكل اعتيادي في افريقا، وبشكلٍ مفاجئ تحول صوف احد الاغنام الى صوف ناعم كالحرير (مرينوس) [غنم اسباني نفيس الصوف]، ثم جراء الحمل والولادات الوراثية تكاثر غنم المرينوس.

على أن لمفهوم (المفاجأة) سمات وخصوصيات:

أ ــ الموجود المفاجئ عادةً غير متوقع، وهو امر غير متنبأ به بملاحظة ماضي الظاهرة، اي: إن حركة الطبيعة بنظامها التدريجي لا تنتهي الى هذا الموجود، ومن هنا قالوا: (تتبدل الحركة من خلال الطفرة).

ب ــ مضافا الى أن الحادثة المفاجئة ذاتها معلولة لمجموعة حركات سريعة متداخلة، لا يضبطها الحس.

وقد عرّف العلماء (الطفرة) في بعض المناسبات ببعض هذه السمات، وقرروا احياناً ضرورة حفظ قانون الوراثة في الطفرة. واخيراً عزف الماديون الديالكتيكيون (الذين يستهدفون تطبيق الفلسفة على رؤيتهم الاجتماعية) نغمةً جديدة، واشترطوا الثورة في الطفرة، وضربوا لذلك مثالاً بغليان الماء قبل تحوله الى بخار.

نظرية الفلسفة بشأن الطفرة:

السمات التي طُرحت للطفرة ليست كلية ــ كما هو واضح ــ، ويمكن الاحتفاظ بصفة الكلية لسمتين منها فقط، وهما عدم توقع الحادثة، وتبدل الحركة دفعةً الى حركة اخرى.

على أن عدم توقع، او توقع الحادثة صفة ذهنية، يمنحها الذهن الى الحادثة، بحكم قلقه بشأن وقوع، او عدم وقوع الحادثة، ولا يصح عد هذه الصفة صفة واقعية للموجودات الواقعية.

تبقى فقط النقلة الدفعية السريعة من حركة الى حركة اخرى، وبلغة اخرى الظهور السريع لحركة تربط بين حركتين مختلفتين، على أن هذا المفهوم ليس واقعاً جديداً يُضاف على واقع الحركة، بحيث تتناوله الفلسفة (التي تتناول البحث عن وجود الاشياء بشكل كلي) بالبحث، ومن هنا سيتضح ان بحث الطفرة ليس له قيمة فلسفية[١].

---

١ ــ نعم الفطرة بمعنى آخر موضوع فلسفي، وقال السلف: ((الطفرة

الايضاح الثالث:

نوّع السلف من الفلاسفة الحركة بملاحظة مبدئها وفاعلها الى حركة نفسـانية، وحركة طبيعية، وحركة قسرية (خلاف الطبيعة)، وبحكم أن هذه القسمة ترجع في الحقيقة الى قسمة فاعل الحركة، لا الحركة نفسها نعزف عن البحث حولها في هذه المقالة.

الايضاح الرابع:

كما اتضح في ضوء المباحث المتقدمة فإن الحركة واقع قائم، ورغم أنـه سـيال وقابل للانقسام بحسب الحقيقة، لكنه وفق نظرة واقعية اخرى يضـحي جميع جسد الحركة وكذلك اجزاء الحركة بعد فرض الانقسام فاقداً للسـيلان وقبول الانقسام، وتتحول الى واقع خالٍ من الامكان وتعود فعلية محضـة وامراً ثابتاً. ومن البديهي في هذه الصورة ان لا تعود هناك حاجة الى العلة المادية بحكم انتفاء الامكان، وفي هذه الصورة ستحتاج الى علتين فقط؛ الغائية والفاعلية.

في الحركة محال))، وهذا المعنى هو: إن المتحرك دون ان يطوي مقطعاً من مقـاطع الحركة يربط بين القطعة السابقة له والقطعة اللاحقة؛ مثلاً أن تربط حركة مؤلفة من عشرة مقاطع المقطع الاول بالمقطع العاشر، دون أن تطوي القطع الثمانية الوسطية.

الطفـرة محـال، لأن القطعـة العاشرة في المثال المتقدم ذات فعلية، وامكانهـا حسـب الفرض في القطعة التاسعة، وتحقق القطعة العاشرة بدون القطعـة التاسعة يستلزم تحقق فعلية ليس لها امكان قبلها، والامكان الموجود في القطعة الاولى هو امكان القطعة الثانية لا القطعة العاشرة.

ومن هنا قال بعض علماء العلوم المادية: إننا نحكم بحاجة كل حادثة الى علة جراء أننا ندرك الاشياء بثلاثة ابعاد، ونعجز عن ادراك البعد الرابع، واذا ادركنا الاشياء بابعاد اربعة سوف ننفي الحاجة الى العلة.

يريد هؤلاء العلماء ــ كما هو واضح ــ أن يقرروا: إننا بحكم عجزنا عن النظرة الموحدة الى اجزاء الزمان (البُعد الرابع)، ندرك كل جزء من الزمان الذي هو ركن وجود الحادثة المقارنة له بعد ادراك الجزء الآخر، ومن ثمَّ ندرك الحركة والسيلان في عموم الحوادث، ونعتبر كل حادثة علة للحادثة اللاحقة. اما اذا ادركنا الابعاد الاربعة جميعا سنرى كل حادثة في موقعها ثابتة، وبدون حركة، وسوف لا نفرضها بحاجة الى عله اي الى وقوع الحادثة القبلية. اذن فقانون العلة والمعلول في الحقيقة يتمتع بقيمة بالنسبة الى نظرتنا الى الاشياء التي ندركها بابعاد ثلاثة، والا فالحركات بحسب الواقع ما هي الا حبيبات صغيرة اصطفت الى بعضها، وليس بينها اي لون من الارتباط، والاتصال مع بعضها، لكي تحتاج الى علة.

وعبر التأمل المستوعب لهذا الحديث سيتضح انه يقوم على اساس نظريتين:

الاولى: تتركب المادة، والطاقة من اجزاء؛ وقد اوضحنا في بحوثنا الماضية أن هذه البحوث الفلسفية لا علاقة لها بالتركيب المذكور.

الثانية: تنحصر العلة بالعلة المادية؛ وقد اثبتنا في ابحاث العلة والمعلول أن لدينا علتين مضافاً الى العلة المادية والصورية، ولا تستغني عنهما اي حادثة من الحوادث، وهما العلة الفاعلية والعلة الغائية.

القضايا التي ثبتت في هذه المقالة:

١ ــ لدينا نسبة باسم (الامكان).

٢ ــ الامكان يتطلب فعلية تحفظه.

٣ ــ تدفع كل فعلية الفعلية الاخرى عنها.

٤ ــ في كل واحد خارج تكون جميع الفعليات جزء المادة سوى فعلية واحدة.

٥ ــ حامل امكان الشيء مادته لا صورته.

٦ ــ بحصول الفعلية يزول امكانها.

٧ ــ للمادة الجسمية امكانية الصور اللامتناهية.

٨ ــ تتصف المادة بالبعد، والقرب بواسطة الامكان.

٩ ــ تستحيل النسبة، والعلاقة بين الموجود والمعدوم.

١٠ ــ لا فاصل بين امكان وفعلية الشيء.

١١ ــ الحركة المكانية عبارة عن تبدل، وسيلان النسبة المكانية للجسم.

١٢ ــ الامكان والفعلية (الوجود والعدم التدريجي) مختلطان مع بعضهما في الحركة.

١٣ ــ كل تغير تدريجي في احدى صفات الجسم حركة.

١٤ ــ عالم الطبيعة يعادل الحركة.

١٥ ــ الحركة تستلزم التكامل.

١٦ ــ ليست هناك حركة بدون غاية.

١٧ ــ الحركة ليست مطلوباً بالذات.

١٨ ــ المتحرك يتكامل عبر حركته.

المقالة الحادية عشرة

القدم والحدوث

١٩ ــ القانون العام لعالم الطبيعة هو التحول والتكامل.

٢٠ ــ جوهر الانواع الطبيعية متحرك.

٢١ ــ اعراض الجوهر متحركة تبعاً لحركته.

٢٢ ــ كل ظاهرة جوهرية نسيج حركة لا ينفصل عن الانسجة التي تسبقه وتلحقه.

٢٣ ــ ينبغي أن نعتبر الحركات الاخرى المحسوسة (حركة في الحركة).

٢٤ ــ غاية الحركة الجوهرية التجرد من المادة.

٢٥ ــ وجود السكون في العالم وجود نسبي.

٢٦ ــ الحركة على نوعين: قطعية وتوسطية، وكلاهما موجودان.

٢٧ ــ الزمان مقدار الحركة.

٢٨ ــ يمكن فرض ازمنة بعدد الحركات الموجودة في العالم.

٢٩ ــ الزمان من صنع وجود عالم الطبيعة، ويستحيل أن يكون له قبل وبعد.

٣٠ ــ هناك لون من التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان.

٣١ ــ الزمان احد اسباب قياس سرعة وبطء الحركة.

٣٢ ــ ليس للزمان اول وآخر من سنخه.

٣٣ ــ تستلزم الحركة ستة عناصر.

٣٤ ــ الطفرة في الحركة بمفهومها الحقيقي محال، والطفرة في تفسيرها المطروح اخيراً ليس موضوعاً فلسفياً.

٣٥ ــ للحركة تقسيم من ناحية علتها الفاعلية الى حركة نفسانية، وحركة طبيعية، وحركة قسرية.



القدم والحدوث

التقدم والتأخر والمعية:

اذا اتخذنـــا من نقطةٍ في رأس خط ما مبدأً، ثم قسنا نقطتين على هذا الخــط الى المبدأ المفترض، فسوف نُطلق على النقطة الاقرب للمبدأ (قبل) (المتقدم)، ونطلق على النقطة الابعد منه (بعد) (المتأخر).

على أن هذا الاطلاق ليس مجرد تسمية جزافية، بل عن هذا الطريق تـــتوفر النقطـــتان المذكورتـــان على مفهوم (القرب) للمبدأ المفترض شدةً وضـــعفاً، وعـــن هذا الطريق ايضاً يتغير صدق صفتي القرب، والبعد على النقطـــتين حيـــنما نغيـــر نقطة البداية، ونتخذها في الرأس الثـــاني للخط، فتصبح النقطة المتقدمة متأخرة، والمتأخرة متقدمة.

ويطرّد صدق هذا الامر، ويعم حالاتٍ اخرى ايضاً. فالشخصان اللذان يـــتجهان صـــوب هـــدف واحـــد يكون الاقرب الى الهدف (متقدم) والابعد (متأخر)، واذا فقدا احياناً اختلاف النسبة فسوف لا يكون هناك تقدم وتأخر، ويطلق عليهما حينئذٍ (معاً).

وعبر التأمل في هذه الامثلة ونظائرها يتضح أن سبب حصول مفهوم التقدم، والتأخر هو توفر موجودين على صفتي الزيادة والنقص[1]، وكـــلما

---

١ ـــ مـــن الممكن النقض هنا بصفة البُعد، ومن ثمَّ يكون الابعد مقدماً على البعيد. ومن الممكن أن يقـــال ايضاً إن مفهوم (قدّام) ليس عديم التأثير،

قســـنا شيئين الى شيء ثالث، وحصل اختلاف في الزيادة والنقص فسوف يكون هناك تقدم وتأخر. لكن المبدأ المفروض في الموارد التي ذكرناها مبدأ فرضـــي واعتـــباري، ومن هنا فمفهوم التقدم والتأخر يغيّر موضعه حسب تبدل الفرض.

لكن هذا اللون من الاختلافات (الاختلافات التشكيكية والاختلافات في الزيادة والنقصان) قائمة في الواقع الخارجي ايضاً. على أنه من الواضح أن الـــنقص والزيادة، يتحققان تبعاً للنسبة الى المبدأ، كما هو الحال في العدد (واحد) بالنسبة الى الاعداد الاخرى نظير ٢، ٣، ٤ فهو مقدم بالطبع، ما لم يوجـــد لا توجـــد الاعـــداد الاخرى، واجزاء كل مركب ما لم توجد لا يوجد المركب بالطبع، واجزاء العلة بالنسبة الى المعلول على هذا المنوال.

واحيانـــاً نجد العددين على حدٍّ واحد مع عدد آخر أو جزءَي المركب مع المركب او جزءَي العلة مع المعلول، فهما معاً وليس بينهما نسبة التقدم والتأخر.

كمـــا أن العـــلة الـــتامة بالنســـبة الى معلولها مضافاً الى تقدمها في الوجـــود (لا فـــي الزمان) فهي متقدمة ايضاً عليه في وجوب الوجود؛ لأن المعـــلول يوجد على الدوام بضرورة الوجود (راجع المقالة الثامنة)، وما لم تتوفر علته التامة على هـــذه الصفة فسوف لا يتوفر المعلول عليها، وحيث

ولذا فالشخصان اللذان يستدبران المحراب يُقال لاحدهما إنه اقرب من الآخر، ولكـــن لا يُعـــد مقدمـــاً عليه. ثم أن التقدم والتأخر لا يصدق في كل موضع يصـــدق فيه التشكيك، مثلاً في مورد صدق البياض على الثلج والعاج هناك تشكيك، ولكن ليس هناك تقدم وتأخر.

أنّــه لا معنى لوجود علتين تامتين لمعلول واحد، فليس هناك معية في مثل هذا النوع من التقدم والتأخر.

كمــا أن اجــزاء الماهية (كما تقدم في المقالة الخامسة، وسيأتي في المقالة الثالثة عشرة إن شاء الله) رغم أنها في اذهاننا فقط، لكنها بالنسبة الى الماهية المركبة متقدمة، على إن هذا التقدم ينحصر في المفهوم لا في الوجود.

وكذلك هناك نوع من التقدم والتأخر الثابت بين اجزاء الزمان: فاليوم بعد الامس وقبل الغد.

عــلى أنــه لا ينبغي تصور هذا الاختلاف (التقدم والتأخر) في اجزاء الــزمان مســتنداً الى ظهور مبدأ مفروض، كالمبدأ التاريخي ونظائره؛ لأن التقدم والتأخر الذي يعرض على الزمان عن هذا الطريق قابل للتغيير، بينا تقــدم اليــوم عــلى الغد ليس كذلك. مثلاً اذا اتخذنا من ميلاد المسيح مبدأ تاريخيا فسوف تكون اجزاء الزمان الاقرب من الجهتين الى المبدأ المذكور مقدمة على الاجزاء الابعد، ومن ثم يكون امس وغد المبدأ مقدماً على اول امسه وبعد غده، وبعد غده مقدم، ويكون امس وغد المبدأ بعد، بينا كل يوم فــي الحقيقــة هو قبل غده، واجزاء الزمان لا تكون معاً على كل حال. بل تــتفاوت اجــزاء الزمان في الواقع (كما ثبت في المقالة العاشرة) بالامكان والفعلية[٢]، وكل امكانٍ رغم أنه ليس علة او جزء علة وجود الفعلية فهــو

٢ ــ اذا كــان التشكيك اساساً في التقدم والتأخر؛ فالفعلية متقدمة على القوة، ولا عكس.

اساس لها. اذن فالامكان اقرب الى جذر ونواة الوجود من الفعلية. وسوف يكون كل جزء من الزمان بحكم كونه حامل امكان الجسم اللاحق مقدماً على الجزء اللاحق.

نستنتج من البيان المتقدم ما يلي:

١ ـ لدينا صفات واقعية بأسم (التقدم) و (التأخر) و (المعية).

٢ ـ يلزم أن تكون هناك صفة في مورد كل تقدم وتأخر، يشترك فيها المتقدم والمتأخر بدرجات مختلفة، بحيث يكون كل ما يتوفر عليه المتأخر متوفراً عليه المتقدم، لا العكس. ونطلق على هذه الصفة (الملاك). على أن الملاك في موارد التقدم والتأخر المختلفة مختلف ايضاً. فهو وجود في مورد تقدم اجزاء المركب واجزاء العلة، الذي يطلق عليه (التقدم الطبعي)، وهو ضرورة وجود في مورد تقدم العلة التامة، الذي يسمى (التقدم العلّي)، وهو تحقق مفهومي في مورد تقدم اجزاء الماهية، الذي هو (تقدم جوهري)، وفي مورد التقدم الذي تتوفر عليه اجزاء الزمان بالنسبة الى بعضها، او تقدم الحوادث على بعضها بواسطة انطباقها على الزمان، المعروف بـ (التقدم الزماني) يكون اصل الوجود مبهماً مشتركاً بين الامكان والفعلية.

٣ ـ لا يلزم وجود المعية في كل مورد يحصل فيه التقدم والتأخر، كما هو الحال في التقدم العلّي والزماني، حيث قالوا هناك بان لا معنى للمعيّة فيهما.[٣]

٤ ـ لكل متأخر لون من العدم في مرتبة المتقدم عليه، وبعبارة

---

٣ ـ أي بما يتلائم واجزاء الزمان.

اخرى: إنه غير موجود في حدوده الوجوديةَ وخصوصياته الذاتية في مرتبة علته.

الحدوث والقدم:

نستخدم النظرية التي طرحناها في النتيجة الرابعة اعلاه في مجال آخر، وهو مجال القدم والحدوث.

حينما نقارن بين موجودين يكون زمان احدهما اكثر من زمان الآخر، نظير انسانين احدهما شيخ والآخر شاب، ونظير مبنيين احدهما قديم والآخر جديد، ونظير عُرفين احدهما قديم والآخر حديث[٤]. فسوف نطلق على ذي الزمان الاكثر (قديم) ونطلق على الآخر (حادث)[٥].

وعبر تحليل واضح لما فعلناه في المثال الاخير؛ نجد أننا اخذنا الزمان الذي يستوعب كلا الموجودين، وطبقَنا كلاً منهما عليه، فوجدنا نتيجة هذا التطبيق أن كل الزمان يُشغل بالموجود القديم، (كما لو كان عمر الشيخ سبعين عاماً مثلاً). بينا ينقسم الزمان الى جزءين عند تطبيقه على الحادث، جزء مملوء، وجزء خالٍ، والجزء الخالي يتقدم على المملوء، الذي أشغل، وليكن عمر الشاب خمسة وثلاثين سنة، فالسبعين سنة المفروضة قد أشغل نصفها الثاني بعمر الشاب والنصف الاول خالٍ.

ونستنتج من هذا التحليل:

---

٤ ــ يستخدم هذا التعبير حتى في مورد جدة وقدم الزمانين، ومن ثم يتضح أن الملاك شيء آخر.

٥ ــ بل جديد او حديث.

(الحدوث) هو عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني، و(القدم) عدم مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني.

وحيث إننا اوضحنا في المقالة السابعة أن عدم كل شيء ننتزعه من وجود اشياء اخرى، فمن الممكن أن نضع النتيجة المتقدمة في الصياغة التالية:

(الحدوث) مسبوقية الشيء زمانياً بشيءٍ آخر، و(القدم) عدم مسبوقيته زمانياً بشيءٍ آخر.

بسط مفهوم الحدوث والقدم:

بعد أن رجع مفهوم الحدوث، والقدم الى المسبوقية وعدمها، والسبق واللحق (التقدم والتأخر) لها اقسام. فإن الحدوث والقدم يقبلان تقسيماً وفق تقسيم التأخر والتقدم، وسيكون لهما اقسام، اهمها من زاوية البحث الفلسفي (الحدوث العلّي) و (الحدوث الزماني).

إن كل حادثة في سلسلة الحوادث المادية معلولة لعلتها التامة، ونسبتها الى علتها التامة هي الحدوث العلّي، والعلة المذكورة بالنسبة اليها قديم علّي (لا زماني).

وكذلك كل حادثة فهي حادث زماني، والحادث السابق لها قديم زماني بالنسبة اليها.

ماذا يمكن قوله بالنسبة الى مجموع العالم؟

إن حدوث العالم من القضايا التي وقعت منذ الزمن القديم موقع الحوار بين مفكري البشر، وكان هناك فريقان على الدوام، مثبت ونافٍ، شغلتهم هذه الاشكالية. وسوف نضمّن المقالة الرابعة عشرة ما يمكن تضمينه في هذه المقالات من هذا البحث.

وسنكتفي هنا بطرح اساس البحث في نقطتين:

١ ــ عالم الطبيعة حادث علّي؛ لأن جميع عالم المادة في نفس الوقت الذي هو كثير بحسب الاجزاء يمثل واحداً حقيقياً، وحيث إنه عين الحركة، والتغيير، والتحول، فمن المحتم أن وجوده لا ينبع من ذاته؛ لأن ذاته وهويته تتغيّر بالوجود والعدم، وليس هناك صدفة في البين فلم يُوجد نفسه بنفسه، فلابد من علة غيره تُظهر الوجود الضروري للعالم بوجودها الضروري، والوجود الضروري للعلة التامة مقدم على الوجود الضروري للمعلول، وفي النتيجة يكون عالم الطبيعة حادثاً علياً.

٢ ــ عالم الطبيعة حادث زماني؛ لأن كل قطعة من الجسد الزماني، الذي يُعد مهد عالم الطبيعة بالنسبة الى القطعة السابقة عليها ــ كما تقدم ــ ذات حدوث زماني؛ لأن فعليتها مسبوقة بامكان قائم في القطعة السابقة، وتقدم القطعة السابقة يستند ايضاً الى هذا الامكان. اذن فهذا الامكان نفسه بالنسبة الى الفعلية المذكورة له قدم زماني كما له تقدم زماني. والفعلية المذكورة بالنسة الى هذا الامكان ذات تأخر زماني، وحدوث زماني.

وهذه الحقيقة تصدق على الجسد الزماني، الذي هو واحد؛ لأن فعلية الزمان مخلوطة بامكان ومسبوقة بامكان، اذن فمجموع الوجود الزماني ذو حدوث زماني ايضا، والحوادث الزمانية تابعة لوجود الزمان مرة واحدة ايضاً، كما أن اجزاء الحوادث تابعة لاجزاء الزمان.

ومن الواضح، ان هذا الكلام لا يتنافى مع ما قلناه في المقالة العاشرة من أن الزمان صنع عالم الطبيعة ذاته. بل كما أن كل قطعة من قطعات الجسم ذات حجم (تعيّن الابعاد الجسمية) ومجموع الجسم غير خالٍ من

الحجم ايضاً، فإن كل جزء من اجزاء الزمان، الذي هو فعلية مسبوق بامكان، واختلاف هذه الفعليات على بعضها هو الذي يشكل واحداً؛ لان الفعلية مسبوقة بامكان.

القضايا التي طُرحت في هذه المقالة:

١ ــ لدينا صفات خارجية باسم (التقدم)، (التأخر)، (المعية).

٢ ــ يشتمل كل تقدم وتأخر على ملاك.

٣ ــ ليس كل تقدم وتأخر له معية من جنسه.

٤ ــ كل متأخر معدوم في مرتبة المتقدم عليه.

٥ ــ الحدوث والقدم لون من التقدم والتأخر.

٦ ــ للحدوث والقدم على غرار التقدم والتأخر اقسام، ومنها (الحدوث والقدم العلّي) و (الحدوث والقدم الزماني).

٧ ــ عالم الطبيعة حادث علّي.

٨ ــ عالم الطبيعة حادث زماني.

المقالة الثانية عشرة

الوحدة والكثرة

الوحدة والكثرة

اذا تفحصنا مدركاتنا وافكارنا البسيطة سوف نرى ــ بعد ادراك عالم الخارج (خلافاً للسفسطة) ــ أن اوضح القضايا التي نؤمن بها هي القضية التالية: (هناك ظواهر كثيرة في العالم)، والقضية التالية: (هذه الظواهر الكثيرة تتحصل من الآحاد). وبلغة اخرى: إننا ندرك مفهوم الوحدة والكثرة، ونصدّق أن هذين المفهومين موجودان ولهما مصداق في الخارج، وبتعبير آخر: إن مطلق الوجود ينقسم الى واحد وكثير، اي كما نقول: إن كل موجود اما أن يكون ممكنا او فعلياً، واما أن يكون علة او معلولاً، يمكننا ايضاً القول: إن كل موجود اما أن يكون واحداً او كثيراً. اذن فالفلسفة هي التي تتكفل البحث عن الوحدة والكثرة ايضاً.

صحيح أننا لا نلتفت في اغلب الاحيان إلاّ الى الوحدة والكثرة الكمية، (الواحدة والعدة) الذي هي العدد والواحد العددي، ولكن شيئاً من التأمل يوضح أن منشأ هذا التوهم هو: إن حياتنا المادية تتعامل مع جزئيات وانقسامات المادة، التي هي ذات وحدة وكثرة عددية، والا فهذه الوحدة والكثرة التي نفهم منها مفهوماً واضحاً وقريباً لمفهوم الانقسام، وعدم الانقسام موجودة في الكليات ايضاً، وخصوصيتها في الكليات تغاير خصوصية الوحدة والكثرة العددية؛ لأن الوحدة العددية ليست عين الكثرة، وكيف يمكن ذلك ولا يصح

القول: إن الفرد الانساني الواحد عشرة افراد، لكن الوحدة الكلية تجتمع مع الكثرة العددية، فالانسان مثلاً نوع واحد، وهو آلاف الافراد في نفس الوقت.

ومن هنا نعرف أنه ليس كل وحدة هي وحدة عددية، بل الوحدة العددية احد انواع الوحدة، اي: إن للوحدة وللكثرة اقساماً.

نستنتج مما تقدم:

١ ـ لدينا في الخارج صفتان عامتان باسم (الوحدة) و (الكثرة).

٢ ـ للوحدة وللكثرة اقسام.

اقسام الوحدة والكثرة:

التقسيم الأول: يصح تقسيم الوحدة والكثرة على اساس نوع الوجود؛ لأن وجود الشيء اما أن يكون جزئياً وفي الخارج، واما أن يكون كلياً وفي الذهن. والجزئي اما أن يكون موجوداً بالمادة، نظير الشجرة، واما أن يكون موجوداً بلا مادة، نظير الوجود المجرد. والكلي اما أن يكون نوعاً واما أن يكون جنساً (حسب اصطلاح المنطق)، نظير النوع الواحد كالانسان، والانواع المتعددة كالانسان وشجرة الصفصاف، ونظير الجنس الواحد، او الاجناس المتعددة (على أن لا نخلط بين الكثرة في الكليات وبين الكثرة العددية الكثرة العددية، فنحن نقول احيانا نوع واحد، نوعان، ثلاثة انواع؛ لكن هذا القول يتكئ على اعتبار عددي ذهني، وهو غير الكثرة التي تحصل في الكليات؛ لأن وحدة الكلي هي: إن كل فرد من افراد الكلي حينما نضعه امام الكلي نجد أنه عينه، وارتفاع مفهوم الكثرة الكليّة يغاير الكثرة العدّدية).

التقسيم الثاني: الواحد اما أن يكون مركباً من اجزاء مختلفة، اي تكون له كثرة من غير جهة الوحدة، نظير الوليد الانساني، واما أن لا يكون مركباً من الكثرة.

احكام الوحدة والكثرة:

خصوصية الوحدة: حينما تقبل عدة اشياء من زاوية الوجود في الذهن او في الخارج الوحدة، وتصبح امراً واحداً، فسوف يحصل (الحمل) (هذا هو هذا ــ الهوهوية)، فنقول: (الانسان انسان)، (الشجرة خضراء) (١ ــ يتطلب كل حمل موضوعاً. ٢ ــ يتطلب كل حمل محمولاً. ٣ ــ يجب أن يكون المحمول وصفاً فقط والموضوع ذاتاً. ٤ــ اجزاء الحمل لا تتعدى اثنين. هذه افكار ثبتت في المنطق) ومن هنا يتضح أن الحمل ينقسم بانقسام الوجود، ومن ثمَّ يستند الحمل احياناً على الوحدة المفهومية، نظير (الانسان انسان) ونطلق على هذا اللون من الحمل (الحمل الاولي)، ويستند احياناً على الوحدة الوجودية، نظير (الشجرة خضراء)، ونطلق على هذا اللون من الحمل (الحمل الشائع).

خصوصية الكثرة: الكثرة ــ كما تقدم في مطلع هذه المقالة ــ لا تتحقق بدون الآحاد، ومن الواضح أن الكثرة سوف لا تتحقق ما لم يدفع كل واحد من الآحاد التي تشكل الكثرة الآحاد الاخرى، وينفصل عنها.

ومن هنا يلزم القول إن الغيرية احدى خواص الكثرة.

ومن ثمَّ فكل فعلية تدفع الفعليات الاخرى عنها.

وحيث إن ذهننا ــ كما تقدم في المقالة السابعة ــ ينتزع عدم كل شيء من وجود اشياء اخرى، فنقول (الانسان ليس شجرة) اي الانسانية

ليست شجرية، رغم امكان أن تهجر مادة الانسان الصورة الانسانية وتلبس عبر حركتها الطبيعية ثوب الشجرة. ونقول (انوشيروان ليس داريوش) ونقول (كل ظاهرة وكل حادثة وجدت منفصلة عن الحادثة والظاهرة الاخرى الموجودة).

والنتيجة الاخرى التي نستخلصها من البيان المتقدم: (وحدة الكثير محال) اي: إن كل كثير من حيث إن له كثرة سوف لا تكون له وحدة، واذا كانت له وحدة فتأتيه عن طريقٍ آخر.

التقابل واقسامه:

ينوّع الفلاسفة الغيرية الى قسمين (غيرية ذاتية) و (غيرية عرضية). والغيرية العرضية هي أن يكون التغاير بين شيئين عائداً الى تغاير شيئين آخرين، وينسب الى الاولين مجازاً، نظير الغيريه بين حلاوة العسل وبياض النورة، حيث يعود التغاير حقيقةً الى العسل والنورة، والا فالحلاوة والبياض غير متغايرين ذاتياً، ويمكن اجتماعهما في محل واحد، نظير السكر الابيض.

والغيرية الذاتية هي منافاة بين شيئين تستند الى ذات الشيئين، ولا يجتمعان في محلٍ واحد بمقتضى ذاتيهما، كالنفي والاثبات. السلف من الفلاسفة يقسمون الغيرية الذاتية، التي تعني حسب الاصطلاح الفلسفي (التقابل) الى اربعة اقسام: التناقض، العدم والملكة، التضايف، التضاد؛ قالوا: إن الامر المقابل للموجود المفروض اما أن يكون عدمه واما أن يكون موجوداً آخر، وفي الصورة الاولى اما أن لا يكون بين الموجود وعدمه موضوع مفروض، نظير وجود الشيء وعدمه، فهذا التقابل

(تـــناقض)، كما اذا قيل: (الانسان موجود) و (الانسان ليس موجوداً)، واما ان يكــون بيـــن الموجـــود، وعدمه موضوع مشترك، نظير عمى الانسان وبصـــره، فالانســـان موضوعهما المشترك، فهذا تقابل العدم والملكة. وفي الصورة الثانية فالموجودان المتقابلان حسب الفرض اما أن يتوقف تصور كـــلٍ مـــنهما على تصور الآخر، نظير الاعلى والاسفل، والاخ وأخوه، فهذا تقـــابل التضـــايف، وامـــا أن لا يتوقف تصور كلٍ منهما على الآخر نظير الـــبياض والسواد فهذا تقابل التضاد (يلزم باستمرار أن يكون التقابل قائماً بيـــن شـــيئين لا اكثر، ففي التناقض ليس هناك اي شيء مفترض خالٍ من النقيضـــين معاً، وفي العدم والملكة يمكن أن يُرفعا معاً من الخارج، كما هو الحـــال في الجدار، فليس هو اعمى وليس بصيراً، ولكن لا يمكن هذا الرفع فـــي التـــناقض، فـــاي شـــيء فرضـــنا اما أن يكون شجرة او لا شجرة. والمتضـــايفان يتكافأن دائماً في الوجود والعدم، والامكان والفعلية، يوجدان معاً ويُعدمان معاً، ويتوفران معا على الفعلية والامكان، والمتضادان يلزم أن يكون لهما موضوع شخصي، ويلزم أن يشتركا في الجنس القريب وينأيان عـــن بعضـــهما غايـــة النأي والبعد. هذه الافكار وامثالها قضايا يلزم طلب البرهان عليه في الدراسات المفصلة).

وهنا نذكّر بالملاحظتين التاليتين:

الملاحظـــة الاولى: كمـــا هـــو واضح من تقسيم التقابل فالسلف من الفلاســـفة لم يحصروا التقابل بين الموجودين (بينا كان الانسب ذلك)، ومن هـــنا ظهر تقابلان ايضاً: التناقض، والعدم والملكة. ولكن اذا اردنا أن نقوم بمـــثل هذا العمل فيجب اولا: طرح التناقض جانباً، ثانياً: إن العدم في تقابل

العــدم والملكة؛ بحكم كونه وصفاً لموجود، وله نصيب من الوجود، فنعده ضمن الموجودات، ومن ثمَّ نُقيم التقسيم على بناء جديد.

الملاحظــة الثانية: إن ما تقدم في هذه المقالة من بحث حول الوحدة والكــثرة بيــن الموجــودات واحكامها، يقوم على اساس النظر من زاوية الماهيــات الــتي تلــبس لباس الوجود. والا اذا نظرنا الى الواقع الخارجي كحقيقة واحدة لا أكثر، وهي حقيقة الوجود، فسوف تؤول كل كثرة خارجية مفترضة الى الوحدة، ولن تكون لدينا كثرة غير آيلة الى الوحدة وقد اشير الى ذلــك فــي المقالــة السابعة. والا اذا نظر من الزاوية الاخرى فواقعية الخــارج لا تتعدى الحقيقة الواحدة، وهي حقيقة الوجود، فكل كثرة تفترض فــي الخارج ترجع الى الوحدة، وليس لدينا كثرة لا ترجع الى الوحدة، كما اشرنا في المقالة السابعة.

القضايا التي تم اثباتها في هذه المقالة:

١ ــ لدينا في الخارج صفتان باسم (الوحدة)، (الكثرة).

٢ ــ تنقسم الوحدة والكثرة الى (شخصية) و (كلية).

٣ ــ تنقسم الوحدة والكثرة الى (البسيطة) و (المركبة).

٤ ــ حقيقة الحمل وحدة تقوم على اساس الكثرة.

٥ ــ الغيرية احدى سمات الكثرة.

٦ ــ كل فعلية تدفع الفعليات الاخرى عنها.

٧ ــ وحدة الكثير محال.

٨ ــ تنقسم الغيرية الى ذاتية (التقابل)، وعرضية.

٩ ــ قسّم الفلاسفة التقابل الى اربعة اقسام.



المقالة الثالثة عشرة

الماهية الجوهر العرض

الماهية ـ الجوهر ـ العرض

الماهية:

تناولنا في المقالة الخامسة والسابعة (الماهية) بالبحث، واوضحنا اجمالاً حقيقة الماهية في مقابل الوجود، وطريقة التعامل معها. ولمزيد من الايضاح هنا نقول:

كل شيء في عالم الواقع له نصيب من الوجود لا يحرم من (الوحدة)، مثلاً: اذا توفر انسان على الوجود فهو من حيث كونه انساناً واقعياً، وموجوداً واحد شخصي، رغم كونه مئات الآلاف من جهات اخرى.

صحيح أن الكثرة موجودة في الخارج (كما تقدم في المقالة ١٢) ولكن اذا دققنا نلاحظ أن كل كثرة تمثل واحداً كثيراً.

فكل شيء موجود في الخارج واحد حقاً، ولكن في نفس الوقت الذي هو واحد خارجي فإننا نفهم منه شيئين: الماهية والوجود. مثلاً الانسان الموجود له شيء نحكي عنه بلفظ (الانسان) وشيء آخر (الموجود).

وهذان الشيئان رغم كونهما أمراً واحداً في الخارج، لكنهما عند التأمل متغايران؛ لان الماهية (انسانية الانسان مثلاً) تقبل الوجود والعدم، لكن الوجود لا يقبل العدم اطلاقاً وهو وجود على الدوام، بينا ماهية الموجود ممكن أن توجد احياناً وأن تعدم احياناً.

اي: إن الوجود بذاته وجود، والماهية تتوفر على الوجود بواسطة الوجود.

نحـن نثبت الماهيات (الانواع) عبر مشاهدة الخصوصيات، وبواسطة اخـتلاف الخـواص نحكم باختلاف الانواع. مثلاً ففي افراد الانسان نشاهد خصوصيات كالفكر، والارادة، والادراك، والكلام، وامثالها وفي افراد ظاهرة الحـرارة نشاهد خصوصيات اخرى، ومن ثمَ نحكم بأن الصنف الاول ماهية (نـوع) باسـم (الانسـان)، والصنف الثاني ماهية (نوع) باسم (الحرارة)، وهذان النوعان بحكم ما لهما من خصوصيات واثار متغايران ايضاً.

اقسام الماهية:

نستنتج من البيان المتقدم: لدينا ماهيات كثيرة في الخارج.

رغم أن الماهيات تتحدد عن طريق اختلاف الخصوصيات، فإننا نعثر احياناً على سمات مشتركة بينها، على أن ذلك ليس مطرداً، مثلاً اذا قارنا ماهيـة (الانسان) بماهية (بين) التي هي من النسب الخارجية، سنرى أنه ليـس هـناك اي خصوصية مشتركة بينهما. بينا لو قارنا ماهية (الانسان) بماهيـة (الـبقة) سنجدهما مشتركتين في كثير من الخصوصيات كالادراك، والارادة، وكثير من احكام الجسمية، والحياة، وامثالها، رغم أن لهما احكاماً خاصة بكل واحد منهما.

وهـنا يلزمنا القول: إن هذين النوعين لهما اشتراك في أصل الماهية ايضـاً، اي الماهيـة الـنوعية لهمـا تتجزأ الى قسمين خاص ومشترك، فالـنوعان مشـتركان فـي الحيوانية، ولكل منهما قسم خاص ايضاً سواء عرفناه ام لم نعرفه.

الماهيـة المشـتركة نطلق عليها (الجنس)، والماهية الخاصة نطلق عليها (الفصل). نستنتج من البيان المتقدم:

١ ــ يحصل التركيب في الماهيات ايضاً.

٢ ــ يحصل التركيب في الماهيات بواسطة الجنس والفصل.

اي من ماهية واحدة مشتركة نحصل على نوعين مختلفين بواسطة انضمام فصلين مختلفين، وبلغة الفلسفة: ماهية الجنس، ماهية في حال الابهام، وتحتاج في التحصيل وظهور النوع الى ضم فصلٍ ويعيّنها، نظير (الحيوان) يصبح انساناً بضم (الناطق).

٣ ــ حيث إن التركيب يحصل بالضرورة من الآحاد، فلابد أن ينتهي تركيب المادة الى جنس (بسيط)، ليس هناك جنس اعلى منه، ومن هنا يلزمنا القول: إن لدينا اجناساً في تركيب الماهيات هي اجناس عالية، ويصطلح على هذه الاجناس في الفلسفة (مقولات).

٤ ــ تظهر كل مقولة (جنسية عليا) بواسطة ضم فصول (نوعية). كما أن كل (نوع) يؤلف انواعاً اصغر بواسطة ضم فصول، وهكذا إلى أن نصل الى النوع الاخير، وعندئذٍ تتمحض الماهية، وتحتاج فقط الى الوجود.

٥ ــ الماهية التامة (النوع الاخير) بحكم عدم حاجته الماهوية، فكل ضميمة له لا ترتبط بعد ذلك بذاته بل عارضية، ترجع الى علل خارجية. مثلاً الفرد الانساني الموجود تنحصر حاجته الماهوية بالانسانية، اما وجوده في زمان، او مكانٍ معين، او كونه ابن فلان او فلانة، او بلون، وشكل، وحجم، وطول خاص... فلا علاقة له بماهية الانسان، ويرجع الى علل خارجية.

والاحكام التي يمكن نسبتها الى ماهية هذا الفرد (الانسانية) تنحصر بالاحكام التي يتوفر عليها كل افراد الانسان بالفعل، او بالامكان، نظير أن الانسان يتطلب مكاناً، وزماناً، وشكلاً، وقيافة، وهكذا...

٦ ــ الجنس لا يتحقق بدون فصل، والفصل لا يتحقق بدون جنس.

(الماهية كلية على الدوام، وللكلي اقسام، ولا تتألف الماهية من اكثر من جنس عالي، ولا تتكون من جنسين في مرتبة واحدة، او من فصلين في عرض واحد. ويجب أن يكون الفصل بسيطاً، ولا تتألف الماهية من مجموع فصلين. هذه الافكار وغيرها قضايا طرحت في الدراسات المنطقية).

الجوهر والعرض:

تقدم في المقالة الخامسة أننا حينما نلتفت الى النفس والى فكرنا وحالاتنا النفسية (الانا ــ الادراك ــ الارادة) وهذا الالتفات متكرر لدينا باستمرار، ثم نقيس هذين الامرين مع بعضهما، سنرى أن وجود الادراك والارادة قائم بوجود النفس، لا العكس.

اي لا يمكننا تصور (فكرنا) دون (الانا)، ولكن (الانا) يمكن تصورها بدون تصور (فكرنا). على أن هذه الفكرة لا تعبر عن نحو تصورنا، بل لأن متصورنا على هذا النحو.

بيان آخر: إن وجود الادراك والارادة ليس عين وجود النفس، لكنه ليس خارج وجود (الانا) ايضاً. الادراك والارادة خواص وآثار للنفس ذاتها، فهي اشياء ينطوي وجودها في وجود النفس، وتحتاج الى وجود النفس؛ اي لونين من الوجود احدهما يحتاج في تحققه الى الآخر، فيتخذه مهداً وموضوعاً له، فيحصل على الوجود، ونحن نطلق على هذين الوجودين (الجوهر) و (العرض).

اذن فالجوهر ماهية يتقوم وجودها بنفسها، ولا يحتاج الى وجودٍ آخر، نظير النفس. والعرض ماهية يكون وجودها قائماً بوجودٍ آخر،

ومحتاجاً اليه، نظير الادراك والارادة. من هنا نسمي الخواص والاثار التي تـــردنا مـــن الخـــارج (عرض) و (اعراض)؛ لاننا نجد فيها سمة العرض، والموضوع الذي يتطلبه وجود العرض نسميه (جوهر) رغم أننا لا نحسه.

وبـــبيان اكـــثر بســـاطة: ليـــس لديـــنا حـــسٌ معرفة الجوهر، لكن المحسوســـات الـــتي نلـــتقطها بحواسنا بحكم كونها اعراضاً نثبت بمعيتها جوهراً.

بيان آخر: بغض النظر عن الخصوصيات الموجودة في حواسنا نجد ايضاً ان هناك اشياءَ في الخارج يفضي البحث في وجودها الى اثبات صحة التقسيم المتقدم (جوهر، عرض).

لديـــنا فـــي الخارج (عدد) لاننا نجد له آثار او خصوصيات رياضية كـــثيرة، بحيـــث لا يـــبقى لدينا ادنى شك بوجوده. كل عدد يتطلب معدوداً (خمســـة آدمييـــن) ولا يـــتحقق بدون معدود، وحينما يتحقق لا يكون عين وجـــود المعـــدود، لكنه ليس خارج وجود المعدود، بل هو منضم في وجود المعدوم. كذلك الحال في اقسام النسب الموجودة في الخارج، فوجودها ليس عيـــن وجود اطراف النسبة، وليس خارجاً عن وجودها، اذن فوجودها ذو حاجه وجودية الى وجودات اخرى. واذا كانت هذه الوجودات المطلوبة ذات حاجـــة على غرار الاولى؛ فسوف تتطلب وجودات اخرى ايضاً، ولكن بحكم أن واقعيـــة الخارج رفعت هذه الحاجة، وتحققت الوجودات المحتاجة؛ فلابد مـــن أن لديـــنا في الخارج وجودات قائمة بالذات (جوهر) وهذه الوجودات المحتاجة (الاعراض) القائمة في الجواهر تعدُ خواص وآثاراً لها.

نســـتنتج من البيان المتقدم: (الماهيات الخارجية على قسمين: جوهر وعرض).

ماذا يقول الاختبار العلمي؟

من الممكن أن يُعترض على النتيجة المتقدمة وفق المنهج الذي تبناهُ أخيـراً فـريق من العلماء نظير (اوجست كنُت) و(وليم جيمس) وآخرين، فيقال:

إن العـلوم لا تـتكئ إلاّ عـلى الحواس والتجربة، ونحن نعثر على الخـواص والاعـراض فقط عن طريق الحواس. نعم نفرض مجموعة من الخـواص والاعـراض عـن طريق الحدس الذهني وحدةً واحدة ونسميها (الجوهـر) و (الصورة الجوهرية) نظير الانسان والشجرة وامثالهما، ونعدُّ الخـواص راجعـة لهـا. لكن الحدس الذهني لا اعتبار له ما لم يخرج من انـبوب الاختبار العلمي. والاختبار العلمي لا تصل يده الى غير الآثار حتى يخضعه للتحليل. فالانسان حينما تقع عينه لاول مرة على الشجرة يحسُّ في الواقـع بالعـرض والطول، والنسب المختلفة، والالوان المتعددة، والنقاط المضـيئة والمظلمة، ثم بعد أن تهب الريح مثلاً فتحرك الشجرة كلها عندئذٍ يقيم بين مجموعة المحسوسات المتقدمة وحدة، ويطلق عليها (شجرة)، ثم يطـلق عـلى بعـض اجزاء هذه الوحدة التي توفرت على طول، وعرض، وعمق (جسم). نظير جسم الجذع، جسم الغصن، جسم الورقة و... ثم بحكم أن الاوراق تحملها الشجرة احياناً وتتساقط احياناً اخرى، وبحكم أن اللون، وبعـض الخـواص الاخرى توجد وتفقد، يفرض الانسان أن هذه الظواهر خارجـة عـن ماهية الشجرة، ومن ثم يحسب الشجرة بوصفها (مجموعة الخـواص الاكـثر ثباتاً من الخواص الاخرى) جوهراً، والخواص الاخرى اعراضـاً. وكذلك الحال بالنسبة الى الادراكات التي ترد عن طريق الحواس

بشـــكل مـــتوالٍ الى الدماغ وتشغله على الدوام، ومن ثم تتبدل كميتها الى كيفية، فيطلق عليها (الجوهر النفسي) (الانا)، ويعد الخواص الاخرى آثاراً واعراضاً لها.

والخلاصـــة: في ضوء ما تقدم ليس هناك ضرورة الى تقسيم الماهيات الى جوهر، وعرض، وعلى هذا الاساس استبدلت العلوم موضوعاتها التي كانت تحسبها جواهر بالاعراض دون ان تعثر في مسيرتها بل استمرت في ابحاثها بشكل افضل مـــن السابق. موضوعاتها التي كانت تحسبها جوهراً بمجموعة اعراض، دون أن تتعرقل مسيرتها، بل استمرت في ابحاثها بشكلٍ افضل من السابق.

والجواب:

صـــحيح أننا نمتلك في الموارد التي قرروها ــ وكما قالوا ــ افكاراً لصور خواص الاشياء. وحتى الجوهر نتعرف عليه بخواصه، اي في مورد تصـــور الجوهر نتخذ خواصه معرفاً، ونتصورها. لكن الجوهر النفسي، او مطلق الجوهر لا نثبته عن الطريق الذي طرحه العلماء، ونحن لم نغفل كما حســـب هـــؤلاء، بـــل اوضـــحنا أننا نثبت اولاً الجوهر النفسي عن طريق الملاحظة الداخلية، ثم نحكم بشأن الجوهر الخارجي بالبيان الذي تقدم.

وهـــذا الحكم رغم كونه غير مستوحىً بشكل مباشر من الحس، لكنه بتوجيه عدة مقدمات تنتهي الى الحس، ولا يمكن انكارها على الاطلاق.

امـــا مقولتهم: ((إن العلوم لا تقبل مثل هذا البحث، او النتيجة التي لا تأتي مباشرة عن طريق الحس)) فكلامهم غير ممحص، وغير موزون؛ لأن هـــذا الموضوع ونظائره فلسفي، وغير مرتبط بالعلوم، ولا يمكن للعلم على الاطلاق أن يتناول بالبحث ميداناً اجنبياً عن ميدانه. فعلم النفس، وخصوصاً علم النفس التربوي يتناول ببحثه سمات النفس فقط، وكذلك علم النبات، او

الهندسة الزراعية فهي تحدد سمات الشجرة فقط، ولكن ما هي النفس؟ وما هي ماهية الشجرة؟ فهذه اسئلة لا ترتبط اطلاقاً بالعلوم.

لقد تحدثنا كثيراً حول هذه المقولة: ((العلوم لا تتكئ على ما سوى الحس)). ومن ثمَّ فهؤلاء العلماء يخلطون بين الزاوية الفلسفية والزاوية العلمية، ويحكمون في مجال البحث الفلسفي وفق المنهج العلمي.

وبغض النظر عما تقدم فإن هؤلاء العلماء ارادوا انكار (الجوهر)، وكانت النتيجة أن نفوا (العرض) واضافوه الى الجوهر، واتجهوا نحو اصالة العمل وفق المنهج البرغماتي، وسلبوا واقعية معطياتنا الحسيّة، وعدّوا ادراكاتنا الاخرى غير الحسية ناشئة من هذه الصور الحسية، واذا كنا في غاية الفن يمكننا أن نثبت في هذه الحالة عالماً خارجاً عن ذواتنا، اذا استطعنا، اما سائر السمات الاخرى التي يتسم بها العالم، والموقف من الجوهر، والعرض، وغيره من المسائل الفلسفية فيدنا قصيرة بشأنها.

اقسام الجوهر:

يلزمنا أن نعرف في المقدمة أننا اذا اردنا لموضوعٍ من الموضوعات توسعة جنسية ونثبت انواعاً، فالطريق الوحيد الى ذلك هو العثور على اختلافٍ وتباين بين افراده في الآثار والخواص، وعن هذا الطريق نعد مبادئ هذه الاحكام المختلفة مختلفة. مثلاً (الحجم) ننوعه الى انواع مختلفة: الكرة، والاسطوانة، والمكعب، والمخروط، والمنشور، وكذلك (السطح) ننوعه الى سطح مستوٍ، ومنحنٍ. عن طريق اختلاف الخواص الرياضية التي نعثر عليها في افرادها المختلفة.

ومن هنا يتضح أن ماهية الجوهر اذا ثبت لها انواع في الخارج

بواسطة طريقٍ خاص يلزم بروز اختلاف في احكام افرادها. وانطلاقاً من هذه الحقيقة اثبت السلف من الفلاسفة الاقسام التالية لماهية الجوهر:

الاول (النفس): اثبتنا في المقالة الثالثة أن النفس جوهر مجرد من المادة نشأت ابتداءً من المادة وهي مسؤولة عن توجيه النشاط البدني. ومن الواضح أن هذا البيان يمكن تسريته على سائر النفوس الحيوانية.

الثاني (العقل): وهو جوهر مجرد عن المادة. وليس له اي تعلق ذاتي وفعلي بالمادة. وقد اقام الفلاسفة الالهيون برهاناً على وجود مثل هذا الموجود، كما سيأتي في المقالة الرابعة عشرة.

الثالث (الجسم): بعد أن اثبت السلف من الفلاسفة وجود الجوهر المادي في عالم الطبيعة التفتوا الى أن جميع الاجسام ذات خصوصية مشتركة كالحجم، ومن هنا حكموا بأن الجسم نوع من الجوهر (وأولئك الفلاسفة الذين اثبتوا المادة بمعنى الهيولى اضطروا الى تقسيم الجوهر الجسماني الى ثلاثة اقسام: هيولى، الصورة الجسمية، الجسم (الذي هو نتيجة تركيبهما)، ولكن باثبات (الحركة الجوهرية) يلزم أن نعد الهيولى جهة من جهات وجود الجسم، وليست موجوداً مستقلا مقابل الجسم).

الرابع (الصورة النوعية): اختلاف الآثار المشهود في اجسام العالم المختلفة، مع الالتفات الى الاصل الذي تقدم في مطلع الحديث، يوجب أن يحصل تقسيم آخر لجوهر الجسم بحسب اختلاف الآثار الجسمية، ومن ثم يتوفر مطلق الجسم على صور جوهرية جديدة.

ولكن بحكم أن نظرتنا السطحية تخطئ احياناً وتعدُّ الاثر المركب بسيطاً، وتثبت له موضوعاً غير واقعي فعلى الفلسفة ان تستهدي بالنظريات

العلميّة وتفيد من نتائج بحوثها في تحديد خواص الاشياء لكي تثبت الخواص الحقيقة لموضوعاتها الحقيقية، لان تحديد خواص الاجسام مهمة العلم لا الفلسفة، فنحن ـ مثلاً ـ نحتسب بنظرتنا الالضحية ان المنزل والاثاث والصندوق والسيارة وغيرها وحدات جوهرية، ونعتبر لها اثاراً خاصّة، لكن بعد التدقيق والتحليل يتضح ان الامر شيء آخر.

اذن نقول: إن الطبيعيات والرياضيات القديمة:

١ ـ ذهبت الى أن العناصر ـ والاصول الاولية للمركبات الجسمية ـ باستثناء الاجسام الفلكية ـ اربعة: النار، الهواء، الماء، التراب.

٢ ـ اثبتت وجود الافلاك ذات الاجرام الكوكبية.

٣ ـ وقفت على الانواع الثلاثة، التي هي الانسان، والحيوان، والنبات (عدا التركيبات المعدنية والكائنات الجوية كالشهب والبرد والثلج)، ومن ثم اثبتت الفلسفة لكل واحد منها صورة نوعية جوهرية مستقلة، نظير الصورة العنصرية، والصورة الفلكية والكوكبية، والصور النباتية، والصور الحيوانية، والصورة الانسانية.

لكن التقدم الجديد للعلوم طوى تلك الصفحة، وفتح صفحة جديدة:

١ ـ الغى العناصر الاربعة القديمة، وظهرت حتى الآن عناصر كثيرة.

٢ ـ اثبت عدم وجود افلاك، وإن اكثر الحركات السماوية المشهودة ترجع الى الارض، والنجوم تتركب من العناصر التي اوجدت الارض.

٣ ـ جزأ العناصر الى جزيئات، والجزيئات الى ذرات، والذرات الى اجزاء اخرى كالبروتون والالكترون.

٤ ـ فرض أن المادة قابلة للتحول الى طاقة، والطاقة الى مادة، ومن

ثم يرجع عالم الطبيعة الى طاقة وفق هذه الفرضية، وهي حركة، ومن هنا فـــإن الفلسفة اليوم مع الاحتفاظ بهذه النظريات تثبت وفق اصولها المسلمة الانواع الجسمية الجوهرية.

مـــن هنا حيث تظهر الجسمية ويبدأ التركيب فكل تركيب جديد يوجد خـــواص جديدة حتى تنتهي التركيبات. وكل تركيب جديد ذو خواص بسيطة جديـــدة فلـــه صورة نوعية جوهرية خاصه به، ومجموع عدة انواع الذي يوجد نوعاً جديداً هو (مادة)، وصورة نوعيه جديدة هي صورتها النوعية، ومجموع الصوره والمادة نوع جديد.

امـــا الفرضية التي تقرر أن المادة تحصل نتيجة تراكم طاقات مكثفة فـــلم يكتشف حتى الآن سرُّ تراكم الطاقة وظهور الحجم، ومن هنا فالنوعية الجوهرية الخاصة للجسم التي تُعد النوع الاول للظاهرة النوعية تبقى على اعتبارها.

اقسام العرض:

السلف من الفلاسفة المشَائين الذين يقف على رأسهم ارسطوطاليس الفيلســوف اليونـــاني الشهير، وكبار فلاسفة الاسلام نظير الفارابي، وابن ســينا، وصـــدر المـــتألهين بعد أن اثبتوا وجود (العرض) قسّموه بالقسمة الاولية الى مقولات، وهي الاجناس العالية للاعراض:

الكيف، الكم، المتى، الاين، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال، والاضافة.

على أن هذا التقسيم، والتقسيمات التي طرأت على اقسامه تقوم على اساس استقراءٍ في خواص الماهيات، ومن الواضح أن هناك خواص كثيرة اكتشفت فيما بعد جراء تطور العلم والصناعة، ولم تكن معـــروفة آنـــذاك،

وظهور هذه الخواص لا يخلو من تأثير على التقسيمات المذكورة.

وحيث لا نجد فائدة علمية كبيرة في استيفاء البحث حول تحديد هذه النوعيات العرضية، خصوصاً في المقولات السبع (من الثالثه الى التاسعة) نعزف عن البحث في هذا المجال.

ونكتفي بتقسيم مطلق (العرض) الى ثلاثة انواع كلية (الكيفية)، (الكمية) (النسبة):

١ ــ (الكيفية) وهي عرض لا يقبل بذاته القسمة والنسبة، نظير انحراف الخط، واستقامته.

٢ ــ (الكمية) وهي عرض يقبل بذاته القسمة نظير الخط، السطح، الحجم، العدد، الزمان.

٣ ــ (النسبة المقولية) وهي عرض يحصل جرّاء ماهيتين، أو أكثر، والمقايسة بينهما، نظير البعد والقرب، والتوازي والمحاذاة.

على أن تباين الانواع الكلية الثلاثة امر غير خفي.

القضايا التي ثبتت في هذه المقالة:

١ ــ لدينا في الخارج ماهيات كثيرة.

٢ ــ يحصل التركيب في الماهيات ايضاً.

٣ ــ يتم تركيب الماهيات بواسطة الجنس والفصل.

٤ ــ تنتهي الاجناس الى اجناس عالية.

٥ ــ تحصل الاجناس العالية بواسطة الفصول النوعية.

٦ ــ تتم الماهية بضم الفصل الاخير.

٧ ــ لا يتحقق الجنس بدون فصل، ولا يتحقق الفصل بدون جنس.

٨ ــ تنقسم الماهية الى جوهر وعرض، وكلا القسمين موجودان في الخارج.

٩ ــ للجوهر اربعة انواع كلية.

١٠ ــ ينقسم العرض الى ثلاثة اقسام كلية.

المقالة الرابعة عشرة

اله العالم والعالم

المقدمة

تأخـــر صـــدور هذا القسم من اصول الفلسفة كثيراً، فبين آخر صدور لاقســـام هذا الكتاب حتى اليوم ستة عشر عاماً. لم أستطع ــ خلال هذه المدة الطويــلة، رغــم زغبتي، والحاح قرّاء هذا الكتاب ــ تحرير تعليقاتي على الاقســام المتــبقية. لكــن التوفيق حالفني اخيراً لانجاز هذه المهمة. وتمت تعاليقـــات هـــذا القسم قبل ما سبقه من اقسام، حيث انجزت نصف عمل هذه الاقســـام حتى اليوم. وقد كان السياق الطبيعي يفرض علينا تأخير طبع هذا القسم ريثما تكتمل الاقسام السابقة عليه، لكننا اسرعنا بطبع هذا القسم قبل ما يسبقه من اقسام بحكم عدم وجود ارتباط مباشر بينها.

لقــد اُعيــد طــبع الاقسام الاولى من اصول الفلسفة مراراً خلال هذه الفترة، واصدرت خلالها اكثر من دراسة، بعضها فلسفي ايضاً. لكنني حائر فـــي تفســير اســباب تأخير العمل في اصول الفلسفة على هذا النحو؟ لكنهم يقولـــون ــ وحقـــاً قولهم ــ: الامور مرهونة باوقاتها، فلكل ظاهرة زمانها الخاص بها، ولا مجال لوجودها الا في ذلك الزمان.

إن العـــالم يشبه الشجرة العظيمة المثمرة، وثمار هذه الشجرة الضخمة لابـــد أن تطوي مراحلَ وتجتاز ظروفاً مختلفة، وتمر بها؛ لكي تظهر الثمرة من قلب الشجرة وتتدلى على اغصانها، ولابد أن يمضي وقت آخر ايضاً لكي تنضـــج هـــذه الثمرة وتتهيأ للقطاف. إن أمَّ الزمان في انجابٍ مستمر، وكل انجـــاب معلول للقاح ومدة، نسميها زمان الحمل، حيث تخلق خلال هذه المدة

اعضاء الوليد وجوارحه، ويتوفر ثدي الام على غذاء ملائم (الحليب)، وتتوفر ظروف الولادة، لكي يضع الوليد قدميه في ميدان الحياة.

حقاً إن هناك علاقة مباشرة بين الامكانات (العرض) والحاجات (الطلب) في جهاز الخلق العظيم، ومن هنا قالوا: «الحظ الجديد ينجب وليداً جديداً» وطبعاً (حينما يتحول الدم الى حليب يصبح حلواً). لكن هذه التحولات، والتغييرات تحصل جراء مجموعة افعال وانفعالات تدريجية، تتطلب زماناً ومدة. نعم لابد من فرصة لكي يتحول الدم الى حليب. إن علاقة الظواهر بالزمان المطلوب ــ حيث تتخذه جسراً للعبور، ومحيطاً تنمو فيه ــ عميقة جداً، بحيث لا يستطيع الفيلسوف أن يتصور اثنينية واستقلالاً بينهما.

رغم أن كل ظاهرة مرهونة بوقتها وزمانها، ولكن لا ينبغي اغفال دور الانسان في توجيه حركة الزمان، والتحكم في مجرياته. على أن زمام كل شيء بيد قدرته، وكل الاحوال، والازمنة قائمة بذاته، وليس هناك من قيد او شرط يحدد ارادته، والزمان، والمكان، والشرط، والقيد، والحد في مرتبة متأخرة عن ارادته ومشيئته، الا هو الذات التي لا تزال، ذات الحي القيوم المتعالي: سبق الاوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء ازله[1].

تمثل ابحاث هذا القسم سعياً ملخصاً فيما يصطلح عليه الحكماء المسلمون (الالهيات بالمعنى الاخص)، اي البحث في ميدان معرفة الله، وصفاته وافعاله. حاول هذا القسم من البحث دراسة (الله) وصفاته الكمالية، وطراز نسبتها اليه، وصدور العالم منه، في ضوء الادلة العقلية والبراهين الفلسفية.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٤.

يخاطب هذا القسم من البحث كسائر الاقسام الاخرى الماديين ويدفع اشكالاتهم وشبهاتهم، التي تنشأ جميعها، جراء جهلهم بالحكمة الالهية. على أن الهدف الاساسي لبحثنا لا ينحصر في الاجابة على شبهات الماديين، ومن ثمَّ لا تنحصر قيمة هذا البحث في الجانب النقضي منه. بل الهدف الاساسي الذي يوفر لبحثنا قيمة اصيلة هو طرح الاسلوب السليم للاستدلال العقلي على قضايا ما بعد الطبيعة. وبعبارة اخرى: إن القيمة الاصيلة لهذا الكتاب تكمن في طريقة استدلاله العقلي والفكري على عالم ما وراء الطبيعة.

يعتبر الحكماء الالهيون هذا العلم افضل علم بافضل معلوم. ليس هناك مجال للبحث في أن موضوع هذا العلم هو اشرف وافضل المعلومات، حيث إن المعلوم في هذا العلم هو اشرف الموجودات (الذات الالهية المقدسة)، فهي منبع جميع الكمالات، واساس كل جمال وجلال وبهاء، وعظمة. بل الوجود الحقيقي ينحصر في وجوده، (كل شيء في الوجود اقل منه ويتوفر على اسم الوجود بوجوده).

انما ينصب الحديث حول قيمة هذا العلم بذاته. ولا يراد من القيمة هنا قيمته بالنسبة الى الانسان. اي لا نريد أن نبحث في قيمة معرفة الله، والايمان به بالنسبة الى الانسان؛ رغم أن معرفة الله، والايمان به من اشرف المعارف، وهي ليست مسألة خارجة عن الحياة، بل هي في عمق الحياة، واحدى دعائمها، وعلى حد تعبير الاديب الروسي تولستوي «الايمان هو الشيء الذي يحيا به الانسان». انما المقصود من القيمة هنا هو واقعية هذا العلم، اي الحدود التي يمكن الاعتماد في اطارها على هذا العلم من زاوية عقلية وفكرية.

إن الابحاث الالهية من ابعد الابحاث عن الحس والعيان، اذ تتناول هذه الابحـــاث الحديث حول ما وراء عالم المادة، وهذا كافٍ بالنسبة الى لون من الاتجاهـــات لكـــي يشككوا في قيمة، واعتبار هذا العلم. دعونا عن الماديين، الذيـــن ينكرون عالم ما وراء الطبيعة بحجة انهم لم يلمسوه في الطبيعة، بل هناك فريق آخر لا ينحط الى هذا المستوى من التفكير، لكنه لا يعترف لهذا العلم بقيمته الحقيقية.

هـــناك فـــريق يـــرى أن اسرار ما وراء الطبيعة عسيرة على الكشف ومجهولة الى الحد الذي يجب على بني الانسان اغماض الطرف عن حل هذه المغلقات، فيقلعون عن اظهار وجهة النظر سلباً وايجاباً. إن هذا الفريق يرى أن يد العقل قصيرة جداً، ورطب المعرفة معلق على شواهق النخيل، ويوسم هذا الفريق باللاأدريين او الشكاك احياناً.

وهناك فريق اخر يرى أن هذا الطريق سالك، وبابه مشرعة، ويذهبون الى أن للانسان قدرة السير الى الملكوت الاعلى. لكن قدم الاستدلال في هذا الطـــريق متزلزلة، ولا يمكن الاطمئنان بها، ومن ثمَّ يتحفظون على السلوك العقـــلي فـــي هذا الاتجاه. ويرى هؤلاء أن القلب وحده هو المعبر الى الله، والهادي الوحيد في فيافي هذا المسير، فالسلوك القلبي وحده موضع اطمئنان هؤلاء، لا السلوك العقلي. والعرفاء يدافعون عن هذه النظرية.

وهناك فريق آخر يقول: اين التراب ورب الارباب؟ فالابحاث الالهية ســـماوية، وينحصر اكتشاف اخبار السماء عن طريق السماء ذاتها. فنحن لا نعـــرف شيئاً عن الله، وصفاته الثبوتية والسلبية، وما هي الصفة التي يمكن نســـبتها اليـــه او التي يمكن نفيها عنه، ولا يمكن أن نعرف ذلك. فنحن في

الواقـــع لا يمكننا بمجرد عقولنا معرفة وجود موجود لا خالق له، ولا يمكن بعقولنا أن نفهم أن الله واحد او متعدد، بسيط او مركب، جسم او غير جسم، لـــه جـــوارح بنحو من الانحاء او لا، مستقر على شيء او لا، نائم او يقظ، متحرك او لا؛ إن جميع هذه القضايا مجهولات بالنسبة الى البشر، ولا ينبغي تبـــني اي عقيدة في هذا المجال، الا عن طريق الإخبار السماوي. ولابد من التســليم بـــالوحي السماوي في هذه المسائل، دون اي بحث او حق في ابداء وجهة النظر والاستدلال، واستخدام المنطق.

يعـــتقد هذا الفريق أن نظرية الاسلام في هذا المجال تقوم على اساس التسليم والتعبد، لا على اساس التحقيق والبحث، وكل بحث او استفهام في هذا المجـــال بدعـــة، ومحـــرم من وجهة نظر الاسلام. ويدافع عن هذه النظرية الاشاعرة، والحنابلة الذين يطلقون على انفسهم (اهل الحديث).

ســـوف نغفـــل فـــي هـــذه المقدمة البحث حول وجهات نظر الماديين واللاأدريـــين والشكاك؛ لان هذه الدراسة اشبعت البحث حول هذه النظريات فـــي هـــذا القسم، وفي الاقسام السابقة ايضاً. اما نظرية العرفاء فهي لا تقوم عـــلى اســـاس انكار قيمة الطريق العقلي البرهاني، بل ترجح طريق القلب والسلوك، والتصفية الروحية على طريق العقل:

البحث العقلي درٌ ومرجان

لكن البحث المقصود هو بحث الروح

إن لبحث الروح منزلة رقيقة اخرى

فشراب الروح له فعله الخاص به

إن المعـــرفة الاستدلالية ـــ من وجهة نظر العرفاء ـــ التي يسعى اليها الفيلسوف لا تتجاوز حدود التصورات والمفاهيم الذهنية، واقناع القوة العقلية،

عـــلى أن لذلك قيمة مهمة. لكن الفيض المعرفي الذي يسعى اليه العارف هو لـــون مـــن الوان الوصول والتذوق. إن العقل يشبع من الداخل عبر المعرفة الـــبرهانية، لكـــن الفيـــض المعرفي يحول كل الوجد الانساني الى كتلة من الحـــركة والشـــوق، ويسير به في الطريق الى الله، وهذا اللون من المعرفة يضـيء الوجود الانساني، ويمنحه طاقة وجرأة وحباً، ويشيع في هذا الوجود خشوعاً ورقة ولطفاً، ومن ثمّ يخلق انقلاباً في جميع ارجاء هذا الوجود. على أن ترجيح احد الطريقين على الاخر ــ من وجهة نظرنا ــ عمل غير مجدٍ؛ فكـــل واحد منهما يكمل الآخر، والعارف على كل حال لا ينكر قيمة الطريق الاستدلالي، ومن هنا لا نجد حاجة هنا لتناول نظرية هذا الفريق.

انمـــا اجـــد مـــن الواجب في هذه المقدمة اثارة البحث حول النظرية الاخيـــرة (نظرية اهل الحديث)؛ اذ جاءت النصوص من آيات وروايات في مواضع كثيرة من تعليقات هذا القسم، خلافاً للاقسام الاخرى؛ ومن هنا يتحتم علينا أن نتعرف على وجهة نظر الاسلام الواقعية في هذا المجال. خصوصاً وأن لـــنظرية الحنابـــلة واهـــل الحديث انصاراً معاصرين، وأن بعض كبار محدثـــي الشـــيعة في العصور المتأخرة قرروا بشكل صريح أن حتى مسألة وحدانيـــة الـــباري مســـألة ســـماوية، وليس لدى العقل البشري دليل كافٍ، والطريق الوحيد للايمان بوحدانية الله هو التعبد بمقولات الشارع.

يقول الحكماء الالهيون بصدد الاجابة على هذا الفريق: صحيح أن خبر السماء يجب سماعه من السماء، ولكن: اولاً: إن القوة المحيرة التي يتمتع بها الانســـان (القوة العاقلة) قوة سماوية وليست ارضية، كما جاء في الاحاديث (إن الله ركّـــب طينة ابن ادم من طينة الحيوان وطينة الملائكة)، ومن هنا لا

مانع من أن يتعرف الانسان بهذه القوة السماوية على بعض الحقائق السماوية. من الثابت إن الانسان لا يتمتع بالقدرة على اكتشاف جميع الحقائق السماوية، ولذا كان محتاجاً في حياته للوحي السماوي؛ ولكن القوة العاقلة ليست عاجزة تماماً عن اكتشاف ايٍّ من الحقائق السماوية، نظير المبدأ والمعاد. والدليل الساطع على أن الاسلام يرى امكانية العقل الانساني في الكشف عن الحقائق السماوية في حدود اصول الدين هو: إن الديانة الاسلامية لا ترى جواز التقليد في اصول الدين بأي وجه من الوجوه، ولابد من الايمان بها عن طريق الاستدلال والبحث.

ثانياً: هناك كثير من الحديث عن الحقائق السماوية في النصوص الاسلامية (القرآن والسنة)، فما هو هدف الوحي من طرح هذه المسائل؟ فهل هدف الوحي هو طرح مجموعة دروس للتفكير، والاستلهام، واثارة العقول لولوج ميدان الالهيات الفسيح، ام الهدف هو طرح مجموعة افكار لا تقبل الهضم، ومجموعة الغاز لا تقبل الحل؛ لكي تدفع العقول الى التسليم الاعمى بها، وقبولها بالمحاكاة والتقليد؟

إن الافكار والقضايا التي تطرح عبر الوحي على نوعين:

النوع الاول: مجموعة وصايا عملية تتطلب العمل بها، لكي تتحقق الاهداف المرجوة منها، وليس للمعرفة، والعلم اثر كبير في هذا النوع. فاذا استطاع الانسان أن يتعرف على اسرار هذه الاحكام، دون أن يعمل بها فسوف لا يصل الى النتيجة المرجوة، اما اذا مارسها تعبداً، وبدون معرفة السر الذي تنطوي عليه فسوف يحصل على النتيجة المطلوبة. على أن فلسفة هذه الاحكام بعيدة عن متناول العقل البشري في الغالب. وبديهي أن متابعة

هـــذه الاحكام مع فهم ما تنطوي عليه من اسرار ذات اثر عملي افضل، لكن الهـــدف مـــنها (الوصايا والاحكام) هو تطبيقها، والتعبد، والانقياد، لا معرفة اسرارها.

الـــنوع الـــثاني: مجموعة قضايا نظرية، وعقائدية تتناول الله وصفاته الثـــبوتية والســـلبية، وعالم ما قبل الخلق وما بعده. وقد وردت هذه القضايا كثيراً في القرآن الكريم، وعلى لسان ائمه الدين، عبر الحديث، او الخطبة او الدعاء او الحجاج.

خـــذ عـــلى سبيل المثال (نهج البلاغة) فقد طرحت هذه القضايا خلاله اربعيـــن مرةً تقريباً، واستغرقت في بعض المواضع اكثر من صفحة. وخذ (الكـــافي) مثلاً تجد اكثر من مئتي حديث وردت في ابواب التوحيد، تناولت اثـــبات وجود الله، والحد الادنى في معرفته، وصفاته الثبوتية كالعلم والقدرة، وصـــفاته السلبية نظير سلب الحركة والجسمية عنه... اما (توحيد الصدوق) فهـــو بحـــر فـــي هذا الميدان، فقد جاء في اربعمائة وخمسين صفحة تقريباً تناولت ابحاث التوحيد: ٥٠ صفحة في التوحيد ونفي التشبيه، ٢٠ صفحة في العلم والقدرة، ١٢ صفحة في صفات الذات وصفات الافعال، ٣٧ صفحة في اســـماء الله، ٢٧ صـــفحة فـــي الرد على الثنوية والزنادقة، ٢٥ صفحة في القضـــاء والقدر، ٣٥ صفحة اختصت بحجاج الامام الرضا (ع) مع اصحاب المقـــالات والفـــرق والاديـــان،... ولـــم تأت هذه الابحاث على شكل طرح مجموعـــة قضـــايا تعبدية، بل جاءت بصورة مجموعة ايضاحات استدلالية، عبر ترتيب قياس منطقي من صغرى وكبرى.

لقـــد طرح في القرآن الكريم، ونهج البلاغة، والاحتجاجات، والادعية مجموعـــة قضايا نظير: الاطلاق، والاحاطة القيومية الذاتية لله تعالى، وأنه

تعالى وجود مطلق، وأنه لا ماهية له، ولا يخلو مكان او زمان منه، ومتقدم على الزمان والمكان، وحدته ليست عددية، الزمان والمكان والعدد في مرتبة فعله، وجوده مساوٍ للوحدة والدليل على واجب الوجود دليل على وحدته، انه مع كل الاشياء لا بتقارن، ومغاير لها لا بانفصال، كل شيء منه وكل شيء يعود اليه، بسيط لا جزء له، صفاته عين ذاته، الاول والظاهر والباطن والآخر، اوليته عين آخريته، وظاهره عين باطنه، لا يلهيه شيء عن شيء، كلامه عين فعله وخلقه، حد قدرة العقول على معرفته، معرفته لون من تجليه للعقول، ليس بجسم وغير متحرك، لا ضد ولا مثل له، لا يستعين بأحد ولا يستخدم آلة في فعله.

لقد استخدم القرآن الكريم نفسه الاسلوب البرهاني للاستدلال على بعض الافكار، نظير قوله تعالى: ﴿**قل لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا**﴾. وقوله تعالى: ﴿**ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض**﴾.

لقد طرح الفلاسفة، والعرفاء، والمتكلمون في شرق الارض، وغربها ابحاثاً استدلالية كثيرة، ووفق مناهج مختلفة حول الذات الالهية، وصفاتها واسمائها. لكن المطروح في النصوص الاسلامية طراز جديد ومبتكر تماماً، مضافاً الى طرح مسائل لم يسبق أن طرحت في عالم الافكار، نظير المسائل التي اشرنا اليها. الى جانب تفاوت منهجها عن المنهج الاستدلالي السائد قبل الاسلام. على أن نشير الى اختلاف في المرحلة الاسلامية بين منهج الفارابي، وابن سينا، ونصير الدين الطوسي، والذين غلب عليه الطابع اليوناني، وبين منهج صدر الدين الشيرازي، حيث استلهم من القرآن ونهج البلاغة ونصوص اهل البيت (عليهم السلام).

تمحــورت ادلــة الفارابي وابن سينا على (وجوب الوجود) في اثبات الصــفات والوحدة والبساطة والقدرة وغيرها، اي: إن وجوب الوجود اساس الاستنتاج في هذه القضايا، اما وجوب الوجود ذاته فيثبت بطريق غير مباشر (البرهان الاني)، وفي هذا الضوء يتعذر تفسير وجود الممكنات بدون فرض واجب الوجود، دون أن نصل اطلاقاً الى ملاك وجوب الوجود.

اما النصوص الاسلامية فقد اتكأت على امر آخر غير وجوب الوجود، وهــو ملاك وجوب الوجود، اي اطلاق ولا محدودية الذات الالهية، على أن هذا الملاك يتأسس على اساس آخر لا مجال للخوض فيه هنا.

عــلى اي حــال لــم تكتف النصوص الاسلامية بالسكوت بصدد هذه القضايا، بل طرحت مجموعة قضايا في قمة الفكر البشري، ولم يعهدها هذا الفكــر من قبل، وهنا يطرح الاستفهام: ما هو الهدف من هذا الطرح؟ فهذه القضايا ليست توجيهات واحكاما، لكي يقال إننا امام وظيفة عملية فحسب، بل هي قضايا نظرية، واذا كان العقل البشري عاجزاً عن فهمها واستيعابها فما الفــائدة مــن طرحها؟ اذا كان عاجزاً يصبح امر طرحها شبيهاً بطرح معلم الابــتدائية على طلابه افكاراً اكاديمية على مستوى الجامعة، ثم يقول لطلابه رغم أنكم لم تفهموا ما اقول، لكن عليكم الموافقة والقبول!

جاء في الاثر عن علي بن الحسين (ع) أنه سُئل عن التوحيد فقال: إن الله عــز وجــل علم أنه يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل الله عز وجــل ﴿**قــل هو الله احد * الله الصمد**﴾ والآيات من سورة الحديد الى قوله ﴿**وهــو عليم بذات الصدور**﴾ فمن رام ما وراء هنالك هلك[١]، ومن الملفت

---

(١) التوحيد، الصدوق، ص٢٨٣ ــ ٢٨٤.

للنظر ان النظريات الفلسفية، والعرفانية الدقيقة اثبتت أن آيات قل هو الله احد، وآيات سورة الحديد تمثل القمة القصوى للتوحيد.

❁ ❁ ❁

اصبح العقل الشيعي عقلاً استدلالياً فلسفياً؛ بحكم الابحاث العقلية الخصبة التي اثارها الائمة الطاهرون، وعلى رأسهم علي بن ابي طالب (ع). وقد كان المعتزلة اقرب فريق للشيعة من بين اهل السنة، حيث توفروا على عقلية فلسفية استدلالية، لكن الجو العام ــ كما هو معروف ــ لاهل السنة لم يتح لهم ادامة الحياة.

اكد احمد امين في (ظهر الاسلام) الحقيقة المتقدمة عبر بحثه حول نمو الحركة الفلسفية في مصر ابان الحكم الفاطمي. لكنه لم يرد الاعتراف بالدور الذي لعبه الائمة (عليهم السلام) في تشكيل العقل الشيعي، بل ارجع الروح العقلية والفلسفية لدى الشيعة الى نزعة باطنية سادت الفكر الشيعي، حسب زعمه. اما (برتراند رسل) في تاريخ الفلسفة الغربية فقد ربط النزعة العقلية لدى الشيعة بالعرق الشيعي، حيث كان الشيعة فرساً، حسب زعمه الذي طرحه بطريقة غير لائقة.

إن (رسل) معذور لدينا لجهله بالفلسفة الاسلامية. لكننا نقول لانصار هذه الدعوى: لم يكن جميع الشيعة ايرانيين ولم يكن جميع الايرانيين شيعة، هل كان المحدثون الشيعة كالكليني، والصدوق، والطبرسي الذين طرحوا في كتبهم بحوث التوحيد ايرانيين، أو لم يكن البخاري ومسلم بن الحجاج النيشابوري وابو داود السجستاني الذين غابت هذه البحوث في كتبهم ايرانيين؟! هل كان جامع نهج البلاغة الشريف الرضي ايرانياً؟ هل كان

الفاطميون حكام مصر ايرانيين؟ أوَ لمْ ينشط البحث العقلي، والفلسفي في ظل الحكم الفاطمي بمصر، ويضمحل بسقوطه، ثم يقوم سيد علوي في ايران بعملية اعادة الحياة له من جديد؟

❁ ❁ ❁

ساد في صدر الاسلام بين اهل السنة تياران متنازعان حول موضوع البحث في ما وراء الطبيعة على اساس القرآن والسنة، ففريق (اهل الحديث) اتجه صوب التمسك بالنص، وذم اي بحث وتعمق في هذه المسائل، ويقف الحنابلة على رأس هذه الفريق. اما المعتزلة فهم الفريق الآخر، الذي التزم بضرورة البحث والتعمق في هذه المسائل.

فقد نسب الى سفيان بن عيينه (احد فقهاء اهل السنة والجماعة) أنه يرى: عدم جواز تأويل ما وصف الله نفسه به في القرآن، وتفسير هذه الآيات بتلاوتها والتسليم بها. وقد جاء في الاثر أن مالك بن انس (احد الفقهاء الاربعة) سُئل عن تفسير قوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾؟ فغضب وتصبب العرق على عارضيه، ونكس الجمع الحاضر رؤوسهم، ثم رفع مالك رأسه قائلاً: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعه». ويبدو أن مقولة «الكيف مجهول والسؤال بدعة» مقولة ذائعة في ذلك الزمان كجواب يستخدمه اهل الحديث على المستفهمين الجسورين! وقد نقلت هذه المقولة عن احمد بن حنبل ايضاً.

يقول شبلي نعمان في الجزء الاول من (تاريخ علم الكلام):

«التزم الفقهاء والمحدثون في معاشرتهم أن لا يخالطوا إلا اهل مذهبهم، لأنهم يعتقدون عدم جواز معاشرة غير اهل نحلتهم وطريقتهم، مضافاً الى

أن اشتغالهم بالحديث وضبط نقله وروايته لم يتح لهم فرصة الاختلاط بغير اهل طريقتهم؛ ومن ثمَّ اعتزلوا الجو العام، ولم تطرق اسماعهم الشبهات، والاعتراضات على الاسلام، التي كان يطرحها خصومه. فانحصر مخاطبوهم باتباع الديانة، واهل التسليم بالمعتقدات. واذا اتفق أن طرح احدهم سؤالاً على مشايخ اهل الحديث جاءهم الجواب: ((الكيف مجهول والسؤال بدعة))، وما كان منهم إلاّ السكوت، ومن هنا لم يجد المحدثون ضرورة للبحث في هذا الموضوع. خلافاً لمتكلمي المعتزلة، الذين خالطوا كل الفرق والمذاهب، ودخلوا معهم في حوارات واحتجاجات، وحيث لا ينفع مع هؤلاء الجواب التحكمي الآمر والناهي كانوا مضطرين لطرح القضية على ما هي عليه، وحل الاشكالات ورفع الابهامات))[(١)].

لكننا اذا راجعنا سيرة الرسول الاكرم واهل بيته (عليهم السلام) سوف لانجد اثراً للاجوبة التحكمية الآتية من الاعلى، ولم نجدهم قد ادانوا اي استفسار او استفهام، ولم يرفعوا شعار (السؤال بدعة). وقد طُرح عليهم الاستفهام حول آية ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ وقدم الصدوق والكليني في التوحيد والكافي، احاديث كثيرة في هذا المجال. وقد عقد استاذنا العلامة الطباطبائي في تفسيره القيّم (الميزان) بحثاً حول مسألة العرش، استلهم عمقه ومتانته من الآيات الكريمة وروايات اهل البيت (عليهم السلام). جاء في مقدمة هذا البحث:

((للناس في معنى العرش بل في معنى قوله ***[ثم استوى على العرش]*** *، والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة، فاكثر السلف على أنها وما*

(١) تاريخ علم الكلام، ص١١ ــ ١٢.

يشـــكالها مــن الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها الى الله سـبحانه، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية، والتطلع الى ما وراء ظواهـر الكتاب والسنة بدعة، والعقل يُخطئهم في ذلك والكتاب والسنة لا يصدقانهم؛ فآيات الكتاب تحرّض كل التحريض على التدبّر في آيات الله، وبـذل الجهد في تكميل معرفة الله، ومعرفة آياته بالتذكر والتفكر والنظر فيها، والاحتجاج بالحجج العقلية، ومتفرقات السنة المتواترة معنى توافقها، ولا معنى للامر بالمقدمة والنهي عن النتيجة)) [١].

المؤسـف حقـاً أن يرسخ في القرون الاخيرة منهج اهل الحديث بين الشـيعة ايضـاً، فقد ظهر فريق في اوساط الشيعة يسم كل تفكير وتعمق في المعـارف الالهيـة بالبدعة والضلالة، بينا يمثّل هذا النهج انحرافاً عن سيرة ائمـة الشيعة الاطهار. على أن هذه الظاهرة في اوساط الشيعة محدودة، ولا يمكن أن نعدها بنفس الشدة والشيوع الذي ساد اوساط اهل السنة، لكن حجمها عـلى اي حال ازعج المحققين في القرون الاخيرة، وقد سئم صدر المتألهين من هؤلاء وقال في مقدمة الاسفار الاربعة:

((وقـد ابتلينـا بجماعـة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن انوار الحكمة، واسـرارها، تكـلّ بصـائرهم كأبصـار الخفافيش عن اضواء المعرفة، وآثارهـا، يرون التعمق في الامور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة، ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة، كـأنهم الحنابلة من كتب الحديث، المتشابه عندهم الـواجب، والممكـن،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص١٥٣.

والقديم، والحديث، لم يتعد نظرهم عن طور الاجسام ومساميرها...»[1].

ان مقولة «عليكم بدين العجائز» المنسوبة الى الرسول الاكرم (ص) اضحت مستمسكاً لدى منكري التعمق، والتفكير في المعارف الغيبية، وقضايا ما وراء الطبيعة. لكن هذه المقولة لم ينقلها اي مصدر من مصادر الحديث السنية او الشيعية. ورغم ذلك شاعت شيوعاً كبيراً لانسجامها مع مزاج الجهال، واضحت اداةً لقمع اي نشاط فكري.

على أن انصار البحث والتحقيق في المعارف الاسلامية واجهوا هذه المقولة عبر التأويل. لقد واجه العارف الشهير محمود شبستري المتمسكين بهذه المقولة، حيث قال في ديوان شعره الموسوم بـ(كلشن راز):

العالم ملك لك وانت عاجز

فهل هناك ياترى من هو اعجز منك

كأنك السجين المقعد في دار

حيث ربط رجله بحبال عجزه

تجلس كأنك النساء في ازقة اليأس

ألا تعد جهلك عاراً

إن الرجال في هذا العالم يسبحون في الدم

وانت لا تخرج من سجنك حتى وانت مغطى الرأس

ماذا تفهم من (دين العجائز)

لكي تسمح لنفسك بالبقاء على جهلها

اذا كنت رجلاً اخرج وطل على العالم

---

(١) الحكمة المتعالية، ج١، ص٥ ــ ٦.

وتجاوز ما يقع امامك من صعاب

ولا تتوقف عند محطات الطريق

ولا تربض كالرواحل في مسيرها

اذهب في طلب الحق على طريقة ابراهيم الخليل

وصل الليل بالنهار والنهار بالليل

اذهب مقلداً سيد الانبياء الى الاسراء

وتبصر في كل الآيات الكبرى

اخرج من مخدع ام هاني

واقتصر على ترديد حديث من رآني

يفسر الشيخ محمد لاهيجي في شرحه لـ(كلشن راز) مقولة «عليكم بدين العجائز» قائلاً: إن هذه المقولة تنظر الى التسليم، والتعبد في الفروع لا في الاصول. فتعني تنفيذ الاوامر تعبداً، كما تفعل العجائز، ولا تعني أن يكون المستوى الفكري، والعقلي في معرفة الله على حد مستوى افكار العجائز، فنتصور الله كحزمة من النور في اعالي السماوات، ونمنحه صورة بشرية، ونصفه بما نزهه القرآن من صفات.

اما مولانا الرومي فيفسر المقولة المتقدمة تفسيراً اخر، حيث تركز على مادة (العجز)، وقرر أن المقصود هو سلوك سبيل العجز والمسكنة في طريق الله، حيث إن الانكسار والعجز هو الثروة في هذا الطريق، اما سوق التظاهر وحب الظهور فيقع على الجانب الاخر، يقول مولانا:

السعيد هو من كان العجز والحيرة قوته

الذي يهجع في كلا العالمين في ظل الحبيب

الذي استبصر عجزه في العالم الاول

وعند موته اختار دين العجائز

كزليخا التي بدا لها يوسف

حيث انتقلت من العجز الى الشباب

إن الحياة في الممات والمحنة

كماء الحياة الذي يكمن في عمق الظلام

والحق إن هذه المقولة لم تثبت نسبتها الىٰ الرسول الاكرم، ليصل الدور الى البحث في مفهومها ومعناها. طرح المرحوم الميرزا القمي بحثا حول جواز التقليد في اصول الدين وعدم جوازه، واعتبر المقولة المتقدمة احد ادلة انصار التقليد، والتعبد في اصول الدين. لكنه قرر من جهته أن هذه المقولة لم يثبت كونها حديثاً. بل نقلت عن الفقيه السني، والصوفي المشهور (سفيان الثوري)؛ اذ قيل: إن عمرو بن عبيد المعتزلي تناول في مجلسه الحديث حول المبدأ المعتزلي المشهور (المنزلة بين المنزلتين)، فردت عليه عجوز بقراءة آية من القرآن الكريم، فقال سفيان الثوري وهو احد الحاضرين: «عليكم بدين العجائز».

مضافاً الى أن الذين نقلوا المقولة المتقدمة كحديث نقلوا معها قصة، توضح أن مفهوم الجملة لا يعني ما التزم به الحنابلة واهل الحديث، ولا يعني ماحاول محمد لاهيجي او مولانا الرومي تفسيره. والقصة هي: إن النبي الاكرم (ص) مرَّ مع اصحابه على عجوز تغزل بمغزلها، فسألها: كيف عرفت الله؟ فحركت مغزلها بقوة، وصمتت حتى توقف عن دورته، ثم قالت: بهذا عرفت الله، فكما أن المغزل يحتاج الى يد تحركه، يحتاج الكون العظيم

الى يد قادرة تحركه باستمرار، حينئذ قال الرسول الاكرم (ص): عليكم بدين العجائز.

علـى اساس هـذا النقل تكون العجوز قد طرحت بفطرتها، ولغتها الساذجة برهان المحرك الاول الارسطي. وسلكت بوجه من الوجوه طريق ابـراهيم (ع): **﴿فلما جنَّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما افل قل لا احب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغةً قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال ياقوم إني بريء مما تشركون. اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما انا من المشركين﴾**[(١)].

يقول الشاعر نظامي في هذا المجال:

من خلال المغزل الـذي حركته العجوز

نستنتج قياسياً وجود المحرك لكل حركة

علـى اساس النقل المتقدم يصبح مضمون المقولة متعارضاً مع مفهوم انصـار التقـليد والتعـبد، اي سـوف يكـون مضمونها دعوة الى التحقيق والاستدلال والمعرفة، لا التقليد والتعبد، وحظر الفكر، والمعرفة.

لكـن مجانـبة الـبحث العقلي في قضايا (ما وراء الطبيعة) اتخذ في عصـرنا الحديـث طابعـاً آخر، وهو طابع الفلسفة الحسية. نحن نعرف أن المـنهج الحسي والتجريبي في اكتشاف الطبيعة انتصر على المنهج القياسي فـي اوربا، ثم تعدى الامر حد الطبيعة بعد هذا الانتصار فقالوا: إن المنهج القياسـي العقلي لا قيمة له على الاطلاق، وما يمكن الاتكاء عليه هو الفلسفة

---

(١) سورة الانعام: آية ٧٧ ــ ٨١.

الحســية وحدهــا. والنتيجة الحتمية لهذه النظرية هي الشك في قيمة ابحاث الالهيات؛ بحكم تعذر اخضاعها للحس والتجربة. هذا تيار في عالم الغرب.

إن حــزونة الــدرس في ابحاث الالهيات، والسابقة التاريخية في عالم الاســلام لاهل الحديث في معارضة المنهج العقلي في الالهيات، وانتصارات المــنهج الحسي في اكتشاف عالم الطبيعة، ادّت جميع هذه العوامل الى خلق هــزة في اوساط بعض الباحثين المسلمين ودفعتهم الى طرح نظرية تلفيقية مؤداها: إن البحث في الالهيات ممكن، لكنه ينحصر باستخدام المنهج الحسي والتجريــبي، الــذي يستخدم في مجال اكتشاف الطبيعة. وادعوا أن المنهج القــرآني في الالهيات ينحصر بقراءة الطبيعة وعالم الخلق، فالقرآن مشحون بــالدعوة الى قــراءة الطبيعة وعالم الخلق، التي لا يتيسر اكتشافها الا عبر المنهج الحسي، وحسبوا أن مفتاح المبدأ، والمعاد في هذا اللون من القراءة.

ناصــر هــذا الاتجــاه (فريد وجدي) في كتابه (على اطلال المذهب المــادي) وابو الحسن الندوي في كتابه (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين) ومفكــرو الاخوان المسلمين كسيد قطب ومحمد قطب وغيرهم. يقول الندوي في كتابه خلال فصل (انتقال المسلمين من الجاهلية الى الاسلام):

((لقــد عــرّف الانــبياء الناس بالله وصفاته ومبدأ، ومعاد العالم، ومصير البشــر، وقدموا معلومات سخية في هذا المجال. فاغنوهم عن البحث في هــذه القضايا التي لا يملكون اسباب البحث فيها لأنها علوم خارج حدود الحس والطبيعة، لكن الناس لم يقدّروا قيمة هذه النعمة، فعكفوا على البحث في هذه القضايا، حيث لا يتعدى هذا البحث، سوى الخطو في نقاط مجهولة ومظلمة))[١].

(١) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط٤، ص٩٧.

إن اتجاه امثال فريد وجدي والندوي لون من الرجوعية الحنبلية، لكنها بصورة حديثة ومعاصرة، ومتحالفة مع الفلسفة الحسية الغربية. لقد تناولنا في اجـزاء اصـول الفلسفة البحث حول الفلسفة الحسية، ونحاول هنا ان نتناول بالبحث جانباً محدوداً منها، وهو ما اعتمده هؤلاء الباحثون.

يقولون: إن القرآن حصر سبيل معرفة الله بقراءة الطبيعة وفق المنهج الحسـي. لا شـك إن القرآن يدعو الى قراءة الطبيعة حسياً، بل يصر كثيراً على هذه القراءة. ولكن القرآن هل اعتبر قراءة الطبيعة كافية لحل ومعالجة كل القضايا التي طرحها هو نفسه؟ لقد طرح القرآن افكاراً ــ كما اشرنا في هوامـش هذا الجزء عندما تحدثنا عن الطرق المختلفة لبني الانسان الى الله تعالى ــ نظير:

﴿ليس كمثله شيء﴾

﴿ولله المثل الاعلى﴾

﴿له الاسماء الحسنى﴾

﴿الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر﴾

﴿أينما تولوا فثم وجه الله﴾

﴿هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾

﴿وإن من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم﴾

﴿وهو معكم أينما كنتم﴾

﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب﴾...

وعشرات الآيات الاخرى في هذا السياق.

كـل هـذه القضايا ترتبط بالعالم الاخر، فكيف نقف على معرفتها عن طريق العلوم الطبيعية؟ لا شك في أن العلوم الطبيعية تثبت لنا علماً، وحكمة،

وقـــدرة مبدع العالم، لكن اثباتها لا يتعدى حدود الفعاليات التي تقع في عالم الطـــبيعة، فـــتقرر أن الخـــالق عـــالم وقادر بالافعال التي يمارسها في عالم الطـــبيعة؛ (آلا يعـــلم من خلق وهو اللطيف الخبير). اجل فالقرآن يريد منا معرفة اعلى واوسع في هذا الطريق، وهو إن الله عالم وقادر على كل شيء؛ وهو بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير. فكيف يمكننا عن طريق قراءة عالم الخلق المحدود على كل حال الوصول الى العلم والقدرة اللامحدودة؟

الحـــق إن قـــراءة عالم الطبيعة ترشدنا الى حد ما وراء الطبيعة، فهي طـــريق يمتد الى حد الطبيعة وينتهي هناك، ويقدم لنا دلالات مبهمة فقط عن عـــالم مـــا وراء الطـــبيعة، اي: إن غاية ما تقدمه لنا قراءة الطبيعة هو إن الطـــبيعة مســـخرة، ومقهورة لقوة، او قوى مدركة تدبرها وتديرها، اما هل جـــاءت هـــذه القـــوة من قوة اخرى ام لا؟ وهل هي ازلية وابدية؟ وهل هي واحـــدة ام كـــثيرة؟ وهل هي بسيطة ام مركبة؟ وهل هي جامعة لكل صفات الكمـــال ام لا؟ وهـــل عـــلمها وقدرتها مطلقة ام متناهية؟ وهل هي منزهه ومقدسة من كل نقص ام لا؟ وهل هي الاول والآخر؟ وكلما اتجهنا الى جهة فانمـــا نتوجه اليها ام لا؟ فهذه اسئلة لا تجيب عليها قراءة عالم الطبيعة، لكن القرآن يجيب عن هذه التساؤلات جواباً شافياً.

حينـــئذ امـــا أن نقـــول إن البشر لا يملك طريقاً لمعرفة وادراك هذه القضـــايا، ومـــا عليه الا الاعتقاد والتسليم الاعمى بها، واما أن يكون هناك طـــريق آخر لمعرفتها وهو غير طريق قراءة الطبيعة. لقد طرح القرآن هذه القضـــايا كدروس، وأمر بالتدبر والتفكير في آياته، وبما أن قراءة الطبيعة لا تكفـــي لحل هذه المعضلات اذن لابد من وجود طريق آخر لفهم هذ القضايا، طريق يؤيده القرآن.

ذهب مؤلف كتاب (الطريق المطوي) الى أن طريق معرفة الله ينحصر بالطـــريق الحســـي وقـــراءة الطبيعة. وقدّم تحليلاً للثغرات في تاريخ الدين، والعـــبادة، ونتائج العلم، والفلسفة، واشار الى أن الطرق العقلية والفلسفية لا تصـــيب الهـــدف، وأن العلم المعاصر بحكم حسيته، وتجربيته أحيى اساس التوحيد، ثم قال:

«نريد أن نرى كيف احيى العلمُ التوحيد؟ اذا سألنا عالماً عن ماهية العلم؟ سوف يجيبنا في النهاية: العلم عبارة عن العلاقات القائمة في عالم الطبيعة بيـــن العـــلل والمعلولات المحسوسة. وليس للمحقق، والباحث المخبري، والمفكـــر الاجـــتماعي ســـوى التعرف الدقيق على احداث الطبيعة عبر تحليلها، واكتشاف جذور هذه الاحداث، والعلاقات القائمة بينها. ليس هناك عـــالم لا ينســـب ابســـط الحوادث الى علة، او يحسب اتفه الافعال غير مؤثرة؛ من هنا فالعلم يقوم على اساس قبول قانون العلية ويرفض الصدفة والاتفاق... والعالم فضلاً عن اعتقاده بحقيقة العالم ورفضه للعبثية، يقطع بوجـــود نظام كلي، وعلاقات يقينية تحكم عالم الطبيعة. مضافاً الى عدم وجـــود عـــالم لا يعتقد بتعميم القانون الذي يكتشفه في المختبرات لبعض الحـــوادث على سائر ارجاء الطبيعة بما في ذلك الافلاك، وبحيث يشمل اقـــدم العصور، اي يعمم الحقيقة المكتشفة على كل مكان وزمان. من هنا فرجل العلم يعتقد بشكل عملي أن كل شيء في عالم الطبيعة يخضع لنظام واحـــد ازلـــي متقن. ولكن ماذا يقول الموحد؟ إنه يقول إن العالم ذو مبدأ واســـاس، وإن هـــناك نـــاظم ازلـــي واحـــد قـــادر (الله) يحكـــم ارجاء العـــالم.ويختـــلف العالم عن الموحد في أن الاول يتحدث عن النظام بينما

يتحدث الثاني عن المنظم. والقرآن لا يقول غير ذلك، بل يعرّف الله بانه الخالق للسماوات والارض، الذي يعقب الليل بالنهار، ويفلق الحب وينشأ الشجر، ويحيي الموتى ويميت الاحياء، وينزل المطر، اي ان جميع الحركات والفعاليات الطبيعية التي يرجعها المشركون الى ارباب ومناشئ مختلفة يربطها القرآن بمنشأ واحد...»

نحن نعتقد ايضاً أن العلم الحديث رفد التوحيد، والمعرفة الالهية، ونعتقد أن خطى العلم تتجه نحو التوحيد، لا العكس، ولا يمكنها أن تكون غير ذلك. لكن الخدمة التي قدمها العلم للتوحيد تنشأ عن طريق (النظام الغائي)، لا (النظام الفاعلي) الذي استند اليه مؤلف كتاب (الطريق المطوي). إن خدمات العلوم للتوحيد تنطلق من كون العلوم سبرت غور الطبيعة، وكلما توغلت ادركت النظام الدقيق الذي يحكم بنية الاشياء والعلاقة الداخلية البنائية بين الاشياء، او وقفت على مجموعة غايات مستهدفة. وبعبارة اخرى إن العلوم كلما توغلت في الاسرار الداخلية للاشياء آمنت بشكل اكبر بتسخير الطبيعة وعدم اكتفائها بذاتها، والقرآن يستهدف من الدعوة الى قراءة الطبيعة حسياً وتجريبياً ـ من زاوية معرفة الله ـ الوقوف على تسخير الطبيعة وخلقها، والايمان بأن هناك قوة اعلى من قوى الطبيعة تدبر وتدير الطبيعة وقواها.

إن للقراءة الحسية والتأمل في السماوات والارض ـ من زاوية الالهيات ـ اسلوباً وماهية وحداً ورسالة. اما اسلوبها وماهيتها فهي إنها تتعمق في النظم الداخلية للاشياء؛ ليتضح أن قوى الطبيعة تمارس فعالياتها لتحقيق مجموعة اهداف، وإن هناك علاقة مباشرة بين الفاعلين والغايات. اما حدها ورسالتها فهي أن توضح لنا أن الطبيعة مخلوق وأن هناك قوة او قوى

عالمـــة تحكـــم الطبيعة، ولا تتعدى رسالتها هذا الحد ولا يمكنها أن تتعداه. وعلى هذا الاساس قلنا إن طريق قراءة الطبيعة من وجهة نظر الالهيات جادة تمتد الى حد ما وراء الطبيعة.

امـــا النظام الفاعلي الذي يتمسك به مؤلف الكتاب المتقدم فهو لم يخدم الـــتوحيد اي خدمـــة ولا يمكـــنه ذلك. إن ما تتجزه العلوم من زاوية النظم الفاعـــلية ينحصـــر فـــي اثبات عدم وجود حادثة اتفاقية ومستقلة، بل ترتبط بحادثـــة او حـــوادث اخـــرى، ومن ثمَّ تثبت أن هناك نظاماً علياً متقناً يحكم الظواهر ذاتها، وهذا النظام ينبع من اللانهاية ويمتد الى ما لا نهاية. اما اين يرتبط هذا الامر بالتوحيد؟ أفهل ينكر الملحدون وجود النظام العلي المتقن؟! وهل يعني الله الذي يدعو اليه الانبياء مجموعة النظام العلي اللامتناهي؟

إن تشابه الفعاليات الطبيعية واطرادها لا يدل الا على الوحدة النوعية لعناصـــر الطبيعة، ولا يدل بأي وجه على وجود قوة واحدة وإله صمد بسيط غير متجزئ وثابت دائم ازلي وقاهر غالب.

وهـــل يصح التسليم بمقولة إن وجود الواحد الازلي الحي الفعال العليم القدير المريد السميع البصير المسلط، والقاهر للطبيعة، والخالق المبدع فكرة صـــنعتها الفلسفة اليونانية، ولم يقرر الانبياء هذا الامر، وإن الانبياء جاءوا لدعـــوة الـــناس الى قـــراءة الطـــبيعة، ورفض الاعتقاد بالآلهة، والشياطين والارواح؟! وهل يتعدى هذا الموقف التسليم امام الماديين؟

إن الـــنظام الفاعـــلي للعـــلة، والمعـــلول يمكن أن يفاد منه في ابحاث التوحيد، ولكن بالمفهوم الفلسفي للعلة والمعلول، لا بالمفهوم العلمي. فالمفهوم العـــلمي للعـــلة والمعـــلول يعني الارتباط، والعلاقة الوجودية بين الحوادث

الـــزمانية، الـــتي يعقـــب بعضها بعضا، والتي تتوالى على متن الزمان. أما المفهـــوم الفلســـفي فهو ينبع من تحليل عقلي، اذ تعد كل حادثة ممكنة بحكم توفرها على مؤشرات الامكان، وبحكم الحاجة الذاتية للممكن الى العلة حدوثاً وبقاءً يكتشف وجود علة مقارنة، ومتزامنة، ومحيطة به، وعلى اساس فرض الامكان، وبحكم امتناع تسلسل العلل المقارنة يثبت وجود الواجب على رأس السلسلة.

إن العـــلل التي تقررها العلوم معدات من وجهة نظر الفلسفة، وبعبارة اخرى هي ارضية للايجاد وليست موجدة، ومبدعة. وفي هذا اللون من العلل لا يمتنع التسلسل الى ما لا نهاية بأي وجه من الوجوه.

عـــلى أي حـــال لم يستند كتاب (الطريق المطوي) على الخدمة التي تقدمهـــا العـــلوم لابحاث التوحيد عن طريق النظم الغائية، اما ما استند اليه الكـــتاب مـــن خدمـــة عن طريق النظم الفاعلية فهي امر لا يمكن للعلوم أن تنجزه، والفلسفة وحدها يمكن أن تقدم خدمة عن هذا الطريق.

والخلاصـــة: إن الطـــريق الذي سلكه مؤلف كتاب (الطريق المطوي) باخلاص وحسن نية بعيد عن الصواب، الى الدرجة التي لم يترك فيها مجالاً للاستدلال عن طريق النظام الغائي، الذي اطلق عليه الباحثون طريق (اتقان الصنع) بالاقتباس عن القرآن المجيد.

بعد ما تقدم من بحث يطرح الكتاب المشار اليه اشكالاً، ثم يعكف على الاجابة عليه، فيقول:

«يطرح المفكرون غير الموحدين اشكالاً مفاده: كيف نؤمن بمن لا نعرفه ومـــن لا يمكننا وصفه؟ ثم اذا آمنا بالله علينا أن نذهب في معرفة مصدر

وجوده وشخصية صغيرة... وحيث إن المسألة لا تحل وندخل خطوة اخرى في عالم المجهول، علينا أن لا نتجاوز حدود المحسوسات الطبيعية، ونعزف عن البحث في وجود و... وجود الله. وفي الاجابة على هؤلاء السادة ينبغي أن نقول: اولاً: ليس هناك نبي اراد منا معرفة الله ووصفه كما هو، بل منعوا ذلك. وما يمكننا ادراكه ووصفه لابد أن يكون من جنسنا، ومن ثم فهو ليس الله. ومن هنا لا ينبغي أن نتوقع التوفر على هذا اللون من المعرفة فعلاً. ثانياً: حينما يكون التقدم، والتأخر لا يؤثر على اكتشاف المجهول. اذن فلم نختلف العناد في اثبات فاعل لكل فعل، ومنظم لكل نظام، ونتعنت ونتكبر بصدد فاعل الكل، والمنظم الاساس، فحينما نقرر حرمة للقانون لماذا تغفل المقنن؟!)).

إنه لامر عجيب حقاً! فهل تعني معرفة الله، التي جاء الحض الاكيد عليها، أن نتوفر على مثل هذا التصور المبهم والمتعثر عن الله؟! وهل يعني عدم امكانية معرفتنا بالله كما هو، والاحاطة بكنه ذاته، وصفاته أن نتعثر في الخطوة الاولى، ونعجز عن الاجابة على ابسط الاسئلة وابدهها بشأن الإله، ثم نعتذر عن عجزنا بإلقاء المسؤولية على الاسلام ونقول: إن الاسلام حرّم التفكير في مثل هذه القضايا؟!

كلما تأمل الانسان بشأن الله او طرح مفهوم خالق العالم على احد فأول وابسط الاسئلة التي سيطرحها الذهن هي مَنْ خلق الله؟ فاذا تعثرنا عند هذا الاستفهام فسوف لا يكون للإلهيات مفهوم ومعنى. ثم ما هو الفرق في هذه الحالة بين التوحيد الاسلامي، والتثليث المسيحي من زاوية عجز العقل عن الاجابة على ابسط الاسئلة؟!

على اساس ما تقدم فكلما طرح الماديون اشكالاً علينا بصدد الله ينبغي أن نـــرفع اكتافـــنا، ونقطـــب حواجبنا ونقول: السؤال بدعة!! لتبيض وجوه الحنابلة.

وعـــلى اســـاس المـــنطق المتقدم الذي يبطل كل طريق سوى الطريق الحســـي والتجريبي، وبما أن العلوم ينحصر نشاطها في تعريفنا بنظام العلة، والمعلول اللامتناهي لا يبقى لفاعل الكل، والمنظم الاساس اي معنى ومفهوم ــ وعـــلى اساس هذا المنطق فما هو موجود ليس سوى الافعال والفاعلين، الذيـــن يـــتوالون على جسد الزمان والمكان متتابعين. والنظام والقانون ليس سوى التتابع المنظم للافعال اللامتناهية من الفاعلين اللامتناهين. وعلى اساس هذا المنطق لا يبقى مجال لفاعل وصانع الكل الذي لا صانع له بالطبع.

❁ ❁ ❁

المفـــاهيم والالفـــاظ والكلمات لها حدها ومداها، والذهن البشري يألف المفـــاهيم الحسية والمادية، ومن هاتين النقطتين يصبح عمل الفكر في قضايا مـــا بعـــد الطبيعة عسيرا جداً. إن الذهن البشري يجب أن يجتاز مراحلَ من التجريد لكي يتهيأ لاستيعاب قضايا ما بعد الطبيعة. والحق إن مفهوم (السهل الممتنع) يصدق على الالهيات اكثر من صدقه على اي مورد آخر، وسر ذلك إن الالهيات تتجاذبها الفطرة من جانب والعقل من جانب آخر.

إن طـــريق العقـــل ــ خلافـــاً لطـــريق القلب ــ يتعامل مع المفاهيم والتصـــورات، والالفاظ والكلمات، ومن هنا تنشأ صعوبة هذا الطريق؛ لان وضـــع معـــاني مـــا بعـــد الطبيعة في حدود المفاهيم والتصورات المألوفة، وصياغتها في قالب الالفاظ والكلمات يشبه وضع البحر في كوز:

إن المعاني لا تستبطنها الحروف ابداً

كما لا يوضع البحر المترامي الاطراف في كوز

او تشبه أن نلبس جسماً ضخماً ثوباً صغيراً:

ألا إن ثوباً خيّط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معانيه قاصر

لا شك إن معاني ومفاهيم الحكمة الالهية تتطلب استعداداً وقدرة استيعاب فكري خاص، لكي تظهر على مستوى العقل الفلسفي، وهو استعداد يختلف عن الاستعداد الادبي او الفني او الرياضي اختلافاً كاملاً. ومن هنا اكد المحققون كراراً على (لطف القريحة) في نفس الوقت الذي اقروا بفطرية وعمومية قضية الالوهية، وقالوا: جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد، او يطّلع عليه الا واحد بعد واحد.

يقولون ـ وحقاً قولهم ـ إن مشكلة ما بعد الطبيعة تتجلى في مرحلة التصور لا التصديق، اي إن المهم في قضايا ما وراء الطبيعة توفر الذهن على تصور سليم للمعاني، ثم بعد هذا النجاح يصبح التصديق بها في غاية اليسر، خلافاً لسائر العلوم، حيث يكون تصور المعاني، والمفاهيم فيها يسيراً، وتكمن المشكلة في مرحلة التصديق والاثبات ـ وعلى هذا الاساس لا يسوغون الا لافراد خاصين ورود ميدان هذا الفن. فلابد من أفق فسيح فسحة المحيط وقريحة لطيفة لطف نسيم الصبا؛ لكي يستطيع أن يهضم مضمون قاعدة (بسيط الحقيقة) ـ على سبيل المثال ـ دون أن يلحق الاذى بنفسه او بالقاعدة. ومن هنا فاكثر الاخطاء في هذا الميدان جرّاء عدم وضوح موضوع البحث، وسلامة تصوره.

لقد تزلزت القيم العلمية، والفلسفية في القرون الاخيرة ـ كما نعرف ـ وحصلت تحولات في عالم العلم، فولد تيار الاتجاه صوب المادية. وبصدد

علل هذا التيار واسبابه كلام طويل. وقد كتبت بحثاً تحت عنوان (علل الاتجاه صوب المادية)، وهي ماثلة للطبع فعلاً. واعتقادي أن هذه العلل كثيرة، لكن قصـــور مفاهيم الغرب الفلسفية احدها على كل تقدير، وقد ذكرت في كتابي شـــواهدَ على هذا الموضوع. كنت عازماً على ذكر شواهد اخرى هنا، وقد دونـــتها فـــي مذكـــراتي، لكنني الآن اجد بذكرها تطويلاً غير مناسب لهذه المقدمة.

واضـــح ــ بالنســـبة لي ــ إن الذين يمتلكون ناصية البحث في قضايا الحكمـــة، وخصوصاً من زاوية الالهيات الاسلامية قليلون جداً. خذ المرحوم الدكتور محمد اقبال الباكستاني، فهو بحق رجل مفكر، لكن هذا الرجل العظيم لم يتعرف على الفلسفة الاسلامية. فقد حرر كتاباً تحت عنوان (تطور الفلسفة في ايران)، وهو الى غير ذلك اشبه.

لهـــذا الـــرجل العظيـــم كـــتاب تحت عنوان (احياء الفكر الديني في الاســـلام)، وقد ترجم الى الفارسية وصدر الى الاسواق. تضمن هذا الكتاب فصـــلاً تحت عنوان (البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية)، انتقد في هذا الفصل بعض البراهين الفلسفية على اثبات الله، نظير البرهان المعروف بـــبرهان الوجـــوب والامكـــان، وعـــلى حد تعبير اقبال (البرهان الكوني)، والـــبرهان المعـــروف ببرهان الاتقان، وعلى حد تعبير اقبال (برهان العلة الغائيـــة). والـــتأمل فـــي ما طرحه اقبال يوضح أن الرجل لا يملك تصوراً صحيحاً عن هذه الابحاث، خصوصاً المفهوم الاسلامي لهذه الابحاث، حيث لم يملك اي اطلاع عليه.

كمـــا أن برتـــراند رسل اجرى حواراً حول (وجود الله) مع الفيلسوف

الالهـــي المســـيحي (كابلستون) عام ١٩٤٨، وأذيع من الاذاعة البريطانية، وتـــرجم الى الفارســـية ضـــمن مجموعة مقالات له، تحت عنوان (العرفان والمـــنطق). والملاحـــظ في هذا الحوار يجد دليلاً واضحاً آخر على قصور مفاهيم الفلسفة الغربية في ابحاث الالهيات.

كـــنت تواقـــاً لطرح مقولات اقبال ورسل وكابلستون في هذه المقدمة، فاكشف عن قصور هذه المقولات. لكنني وجدت درس هذه المقولات، ونقدها يستدعي في الحد الادنى ضعفي حجم هذه المقدمة، ومن هنا اوكلت ذلك الى وقت وموضع آخر.

مرتضى مطهري

قلهك ــ في ١٩ جمادي الاولى ١٣٩١ هـــ.

إله العالم والعالم

مـن يسـتمع عـنوان بحثـنا، ويلتفت الى أننا بصدد بحث مثل هذا الموضوع، يسائل نفسه بالطبع عما يلي:

١ ـ لماذا ينبغي البحث عن اله العالم؟[١]

---

١ ـ يُطـرح فـي عـلم (تاريخ الاديان) الاستفهام التالي: ماهي علة ظهـور المفاهيم الدينية، وعلى رأسها مفهوم (الله)؟ كيف التفت الانسان الى هـذا المفهـوم، ونـتجت عنه مجموعة من السنن والممارسات، التي يوليها الانسـان اهميـة كـبيرة؟ ما هي العلة، والدافع الذي دفع الانسان للتفكير، والـبحث عـن (الله)، والدين وعبادة الله؟ هل هو دافع عقلائي او منطقي ام نفسي او اجتماعي؟ واذا كان دافعاً نفسياً فهل هو دافع غريزي ذاتي، او هو دافع موضوعي وردُّ فعل روحي أزاء بعض الظواهر، التي تحصل في حياة الانسان؟

نحـن نعرف أن هناك قضايا كثيرة جذبت اهتمام بني البشر منذ اقدم العصـور، نظير قضية العلية، والمعلولية العامة، والعلية والمعلولية الخاصة كتأثير الدواء (س) في علاج المرض (ص)، وتأثير الارض والشمس والقمر في الكسوف والخسوف، ونظائر ذلك.

إن هـذه القضايا ذات عامل عقلائي منطقي، اي إن الطبيعة العقلائية والاستعداد الفكري للبشر هو الذي يجذب اهتمام الانسان الى هـذه القضايا.

٢ ــ هل يصح هذا البحث، وهل هو سائغ؟

٣ ــ ما هي فائدة هذا البحث؟

نقــول: من الثابت ــ وفق التاريخ المنقول او وفق معطيات البحوث العلمية حول عصور ما قبل التاريخ ــ إن البشر منذ ايام ظهوره الاولى لم

وهــذه القضايا ليس لها محل في علم النفس، او علم الاجتماع، اي لا مجال للبحث في تحديد العامل الخارجي الذي يسبب حصول هذه المعاني في الفكر البشري؛ اذ الطبيعة الفكرية للبشر هي التي تقتضي أن يتبنى منطقياً مجموعة مــن القضـــايا. ومن الممكن احياناً أن يتبنى البشر قروناً فكرة خاطئة، لكن الاســتعداد المــنطقي والعقلائـــي لبني البشر هو العامل في التوفر على هذه الفكرة الخاطئة. مثلاً تبنى الانسان في علم الفلك القديم، وفي الطبيعيات بعض الافكار الخاطئة، لكن العامل الذي دفع البشر لتبني هذه الافكار الخاطئة ليس سوى الاستعداد المنطقي والعقلائي والفكري لبني البشر.

لكــن هناك قضايا اخرى تلعب العوامل اللامنطقية واللاعقلائية دوراً مؤثــراً فـــي دفع البشر لتبني هذه القضايا؛ كالاعتقاد بنحس بعض الاشياء. وهـــناك اعتقاد يسود كثيراً من شعوب العالم بنحس العدد (١٣). ولا شك إن هــناك عــاملاً غير الاستعداد العقلائي والمنطقي للبشر يؤثر في ظهور هذا الاعــتقاد؛ اذ ليـــس هناك ادنى تفاوت من زاوية منطقية، وعقلية بين العدد (١٣)، وسائر الاعداد الاخرى، لكي يطرح على الاقل احتمال أن يكون هذا التفاوت منشأ للخطأ الفكري، والمنطقي البشري.

وفـــي مـــثل هــذه القضايا ينبغي البحث عن علة ظهورها وشيوعها، واكتشاف هذه العلة خارج منطقة العقل والمنطق البشري، وفي ميدان هــذه

يترك البحث في هذا الموضوع، وعكف على البحث، والتحقيق حوله على الدوام، والمعركة قائمة على الدوام بين النفي، والاثبات في هذا الموضوع.

اذا لم نؤمن بأن اثبات هـذا الموضوع امر فطـري للبشر (رغم أنه

الاعـتقادات يمكـن أن تطرح الفروض المختلفة. خلافاً للقضايا ذات القاعدة العقـلية والمـنطقية، ففي مثل هذه القضايا يكفي لظهورها انسانية الانسان، واستعداده العقلائي والفكري.

والـبحث عـن العـلل الخارجية وطرح الفرضيات بشأن مبدأ ظهور الميـول الفطرية، والذاتية للبشر بحث خاطئ ايضاً. منذ ظهور البشر كانت الحيـاة العائـلية، وعلى حدٍّ تعبير بعض المفكرين إن البشر قبل صيرورته بشراً، اي إن اجداده الحيوانيين توفروا على الحياة الزوجية، فالحياة الزوجية مطلب طبيعي لبني البشـر. فطبيعة وبنية البشر الروحية، والبدنية كافية لدفع الانسـان نحو الحياة الزوجية والاسرية. اذن لا مجال للبحث عن اسباب، وعوامل عكوف البشر على الحياة الزوجية والاسرية.

امـا مفـاهيم الله والديـن، والعبادة فهي إن ارتبطت بالطبيعة العقلية والمنطقية للبشر، او بالميول الفطرية والذاتية، فهذا كاف لتفسير اتجاه البشر نحـو هـذه المفـاهيم. اما اذا لم ترتبط بأيٍّ من هذه الظواهر فسوف نكون مضـطرين للبحث عن العلل الخاصة ــ سواء اكانت نفسية ام اجتماعية ــ لحصول هذه المفاهيم.

والباحـثون الذين اعتبروا الخوف،، او الجهل، او التفاوت الطبقي، او الحـرمان الاجـتماعي، او الحـرمان الجنسي منشأ لظهور المفاهيم الدينية واتجـاه البشر نحو الله، هـؤلاء الباحثون افترضوا سلفاً عدم وجـود العامل

فطري) فإن اصل البحث عن خالق العالم امر فطري؛ لأن البشر يرى العالم بمجموعه بوصفه امراً واحداً، ويريد أن يعرف هل العلة التي يثبتها بغريزته الفطرية لكل ظاهرة من ظواهر العالم ثابتة لمجموع العالم؟

المنطقي والعقلائي او الميول الفطرية والذاتية، وفرضوا أن الاعتقاد بالله وسائر المفاهيم الدينية نظير الاعتقاد بنحس العدد ١٣، وعندئذ جاءوا بتفسير ظهور هذه المفاهيم، والا مع وجود العامل المنطقي، او الفطري فلا مجال لفروضهم.

نتقصر هنا على البحث عن العامل المنطقي، ونصرف النظر عن البحث في الميول الفطرية الدينية، ونكِلُ ذلك الى البحث القادم. ونقول إن البشر وقف على مفهوم العلية، والمعلولية منذ اقدم ايامه، وهذا كافٍ للفت نظره الى مبدأ الكل، ولا أقل من أن يطرح امامه الاستفهام التالي: هل نبعت كل هذه الموجودات والظواهر من مبدأ مبدع واحد ام لا؟

اضف الى ذلك إن البشر منذ سالف ايامه يلاحظ النظم المدهشة للعالم، ويرى وجوده ضمن النظم الدقيقة، وهذا كافٍ ليندفع نحو الاستفهام: هل تنبع هذه النظم الدقيقة، والحركات المنظمة من مبدأ ومنشأ مدبر وعالم ام لا؟

نأتي الآن لنتساءل هل يبقى علينا مع وجود هذه العوامل العقلائية والمنطقية أن نبحث عن العامل الاجتماعي او النفسي؟ من المسلّم ــ كما جاء في المتن ــ: لو فرضنا أن اثبات وجود الله ليس امراً فطرياً يبقى البحث عن وجود الله امراً فطرياً؛ اذن لا ينبغي أن نبحث عن عامل اخر غير الاستعداد المنطقي والعقلائي لتفسير علة بحث البشر عن الله.

لكن اهتمام البشر، ونشاطهم الفكري في هذا المجال يتناقص يوماً بعد يـوم، بينا كان اهتمام البشر، ونشاطهم الفكري يزداد في الماضي يوماً بعد يوم[٢]. وتقترن هذه الظاهرة باشباع حاجات الانسان الحياتية عـن طـريق

---

٢ ــ قلـنا إن البحث عن وجود الله امر فطري. وهنا يطرح استفهام: اذا كـان الـبحث عـن وجود الله امراً فطرياً فلمَ لا يُظهر كل ابناء البشر الاهـتمام بهـذا الـبحث؟ لمـاذا ينحصر الاهتمام بهذا البحث بالمحرومين، والعاطـلين عـن العمل؟ لِمَ ينخفض مستوى الاهتمام بهذا البحث كلما تقدم العلم، وتطورت المدنية، وسيطرت اهتمامات جدية، وواقعية على بني البشر؟

كانت الالـهيات في الماضي من اهم اهتمامات البشر، اما اليوم فلا نجد موقعاً في التعليمات العامة لقضايا الالـهيات، واذا كانت موجودة فهي بمقدار ضـئيل، مما يدل على انخفاض مستوى اهتمام البشر بهذه الابحاث. لقد مثّل ديكارت نقطة البداية في التحول العلمي الحديث، ورغم كونه رجلاً الهياً، الا أنـه اكدَّ بصراحة أنه خصص قسماً ضئيلاً من وقته للالهيات، وكان اغلب وقـته مخصصـاً للرياضـيات، والطبيعيات. ثمَّ اخذ الاهتمام بعد ديكارت يتضاءل، حتى وصل لدى بعض الشعوب الى درجة الصفر.

فـلو كان البحث في الالهيات امراً فطرياً لما انخفض مستوى الاهتمام بـه عبر تقدم العلم، والمدنية، بحيث يصل الى الصفر احياناً. اذن يتضح ان علة اتجاه البشر الى المفاهيم الالـهية امر اخر غير الفطرة الذاتية للبشر.

الاجابة على هذا الاستفهام تقع في:

اولاً ــ فطـرية اي بحث لا يلزم منها أن يستولي الاهتمام بهذا البحث على جميع اوقات كل افـراد البشر، كما هـو الحال فـي العلاقات الطبيعية

النشـــاط العلمي والعملي الذي يمارسه، وسعة دائرة مشكلات الانسان يوماً بعـــد يوم. هذه النسبة العكسية قائمة باستمرار، ويمكننا اختبار هذه النسبة العكسية بوجه اكثر سهولة.

الاخرى. فالعلاقة بالفن، والجمال علاقة فطرية، لكنها ليست الاهتمام الوحيد الـــذي يستولي على البشر. نعم في مورد كل علاقة فطرية عامة يبرز افراد خاصون يزداد اهتمامهم بشكل اكبر، ويتخذون من هذه العلاقة تخصصاً في حياتهم.

والامـــر لا يختـــلف بالنسبة للالهيات، حيث يتخصص جماعة في كل عصر بهذا الحقل؛ بحكم رغبتهم وترجيحهم، فيتفرغون لدراسة هذه القضايا. كمـــا يبرز افراد آخرون يتفرغون لدراسة قضايا الفن والجمال، انطلاقاً من رغبتهم في هذا الحقل.

ثانيـــاً ــ تـــتعدد الميـــول الفطرية للبشر، فهي ليست محدودة بميل او ميـــلين. ومـــن هـــنا يفضي الاهتمام ببعض هذه الميول الى خفض مستوى الاهـــتمام بـــالميول الاخـــرى، بل يؤدي احياناً الى نسيانها. فالطالب يعكف برغـــبة، وشـــوق على التحقيق العلمي حينما يكون في المحيط العلمي، اما حيـــنما يخـــرج من دائرة المحيط العلمي ويعود الى وطنه، ويهتم بالعلاقات الاجـــتماعية، وغيرها، فسوف ينخفض مستوى اهتمامه العلمي، حتى يصل الامـــر الى انعدام الرغبة في المطالعة والتحقيق، رغم أن الميل الى التحقيق والبحث ميل فطري ذاتي لدى البشر.

والامر كذلك بالنسبة للميول الدينية، فهي ترتهن بظروف المحيط. اي إن وجود وعدم وجود عـــوامل الاهتمام بعامل المادة يلعب دوراً كبيراً فـــي

وفي هذا العالم المعاصر المتلاطم اذا القينا نظرة على افراد من البشر، الذين توفروا على فراغ نسبي، او الذين عجزوا على الحصول على اي وسيلة وسبب من اسباب الخلاص، وهم يواجهون الاخطار، والاحداث المدمرة نرى أنهم يتوجهون بشكل افضل الى هذا البحث وأن اهتمامهم

ارتفاع مستوى هذا الميل وانخفاضه.

مضافاً الى أن كل ميل فطري يتطلب الحثّ، والتعزيز رغم فطريته. ووجود المنبهات الالهية، اي الامور التي تلفت نظر البشر الى الله، وخالق الوجود، وجود هذه الامور يلعب دوراً في رفع وخفض مستوى هذا الميل. وهل هناك ميل طبيعي لدى البشر لا يؤثر في وجوده وجود، وعدم وجود الحثِّ والتعزيز؟ افليس الميل الى الطعام، او الميل الجنسي على هذه الشاكلة؟!

من الطبيعي جداً أن يكون الاهتمام المادي المعاصر للبشر بمشكلاته الكثيرة، وجاذبيته المثيرة عاملاً في خفض مستوى اهتمام البشر بالبحث والتحقيق في الامور المعنوية. لكن هذه الاهتمامات، والمشكلات لا تفضي الى قطع علاقة البشر نهائياً بهذه المسائل، فالبشر اليوم يتجه الى درس هذه القضايا بشوق، وميل كبير حينما يتوفر على فرصة ذلك. على أن التحقيق، والتفكير، والتأليف، والخطاب ليس قليلاً في العالم المعاصر بشأن القضايا، والابحاث الالهية. اذ تُحرر في كل عام آلاف الكتب، والمقالات من قبل الباحثين في العالم. وهذه الكتب، والمقالات تتوفر على نسبة من القراء، ان لم تكن اكبر من نسبة قرّاء الكتب، والمقالات العلمية، والادبية فهي ليست بأقل من ذلك.

الذهني، واستعدادهم الفكري اكبر، وهؤلاء الافراد انفسهم بمجرد خروجهم من حالة الفراغ، او هاوية الخطر يضعون اقدامهم في ميدان العمل، والسعي اليومي، وينشغلون بحركة الحياة، فينسون مرة اخرى ذلك الاهتمام والسعي، ويعودون كسالى في سلوك ذلك الطريق.

نحن نعرف أننا لا يمكننا أن نقول لفرد من افراد البشر الذي يبحث عن كلّ علة وفقاً لغريزته الفطرية، لا يمكننا أن نقول له اترك غريزتك الفطرية في مورد واحد استثناءً. وإذا انصرف ذهنه عن هذا البحث خطأ فعكف على عبادة المادة فإن غريزته الفطرية تستمر بفعاليتها من وراء ستار، وسوف تبرز معطياتها في موقع، وفرصة ملائمة.

وبهذا البيان نصل الى النتيجة التالية: البحث والحوار حول اله العالم امر فطري بالنسبة الى الانسان.

وبهذه النتيجة يتضح الجواب على الاستفهام الاول من الاستفهامات الثلاثة، التي طرحناها في بداية هذا الحديث.

وكذلك تتضح الاجابة على الاستفهام الثاني[٣]؛ إذ الغريزة الفطرية

---

٣ ــ السؤال الثاني مطروح بالصيغة التالية: هل هذا البحث صحيح ومستساغ؟ ينشأ توهم عدم مقبولية هذا البحث جراء ذهابنا الى أن الجهاز العقلي للبشر عاجز عن ادراك هذه المعاني والمفاهيم. وقد توهم هذا الوهم فريق من الفلاسفة، وفريق من اتباع الشريعة ايضاً. فالفلاسفة الحسيون يعتقدون أن حدود ودائرة فهم البشر تنحصر في الحسيات، اما ما وراء الحسيات فهي ليست بمتناول يد البشر. ومن هنا لا يمكن للبشر الايمان بشيء وراء الحس ولا يمكنهم نفيه ايضاً.

التي توجدها البنية الواقعية للموجود لا تمارس فعلها خارج دائرتها الواقعية، فمن المحال أن تسعى الأذن للبصر، أو ينطلع الفم للسمع، وهكذا.

إن هذا الفريق من الفلاسفة يختلف مع الفلاسفة الإلهيين والماديين معاً؛ لأن كلاً من هذين الفريقين يرى أن للذهن البشري قدرة على إثبات أو نفي ما وراء الحس. على أن فريقاً [illegible] بأن [illegible] إلى عجز العقل تماماً في ميدان الالهيات [illegible] ينحصر بالإشهاد والإشراق لدى هؤلاء، وينتمي الى هذا الفريق كل من (باسكال) و(برجسون).

ناقشنا وجهة نظر الفلاسفة الحسيين في هوامش الجزء الأول والثاني من هذا الكتاب، ويمكن العثور على مناقشة وجهة نظر العلماء الالهيين عبر ما طرح في ابحاث المقالات المتقدمة، وسنتناولها بالبحث في المقالات القادمة من هذه الدراسة.

يعتقد فريق من المتشرعة أن العقل قاصر عن ادراك حقائق ما وراء الطبيعة، وينبغي التسليم، والتعبد في هذه القضايا على غرار الاحكام العملية. ويرى هؤلاء عدم امكانية اثبات أيّ صفة من صفات الله حتى وحدانيته بالادلة العقلية. ويقولون إننا نقرر أن الله واحد لأن النبي، والأئمة قالوا إنه واحد، والا فليس لدينا اي دليل عقلي على وحدانية الله. اتخذ هؤلاء توقيفية اسماء الله ذريعة للحيلولة دون اي جهد علمي في الابحاث الالهية. بل حاربوا هذه الابحاث. يطلق على هذا الفريق حسب لغة الحكماء الاسلاميين (المعطلة)؛ لأنهم ذهبوا الى تعطيل الجهاز العقلي في الابحاث الالهية. اي إنهم يصدرون للعقل امراً بالاستقالة، والاستراحة مبتدئا بيسلب

اذا كانت فطرتنا لا تمتلك طريقاً لاثبات او نفي هذا الموضوع فسوف لا تسمح اطلاقاً لحصول هذا الفكر لديها، إذن: فهذا البحث بالنسبة لنا صحيح وسائغ.

وكذلك الامر بالنسبة الى الفائدة(*)، ففائدة كل عمل هي اثر على

الدور الى البحث في هذه القضايا. ولهذا الفريق حججه ايضاً، ولايسعنا المجال هنا لتناول هذه الحجج بالبحث والنقد.

ونكتفي في مقام نقد هذه النظرية هنا بما يلي: إن ما يتكئ (المعطلة) عليه من نصوص اسلامية لم تُصدر امراً بالاستقالة والتعطيل. بل حثَّت النصوص الاسلامية كثيراً على استخدام العقل، والفكر في هذه القضايا. وسوف نتناول وجهة نظر المعطلة فيما يأتي من ابحاث في هذه المقالة حول صفات الله.

(*) اما فائدة هذا البحث:

أولاً: حينما يقع بحث من البحوث في دائرة التحليل العقلي، والفكري يصبح الاستفهام عن فائدته استفهاماً خاطئاً؛ لأن البحث ذاته فائدة، والاستفهام عن فائدة الفائدة امر خاطئ. إن البشر يعيش في عالم لا يعرف مبتداه ولا منتهاه ولا منشأه، ومن الطبيعي أن يُظهر ميلاً لمعرفة مبدأه ومنتهاه ومنشئهِ وهذه المعرفة بذاتها امر مطلوب بغض النظر عن افادتها أي فائدة. وليس هناك ضرورة لأن يكون لكل مسألة علمية ونظرية فائدة عملية.

ثانياً: إن الايمان بالله من انفع والح معتقدات البشر في الحياة. فالايمان ــ من زاوية فردية ــ يبعث السكينة والاطمئنان في الروح البشرية؛ ويدعم الفضائل الاخلاقية. واجتماعياً يضمن اجراء العدالة، والقانون، والمساواة بين الافراد. على أن نفصيل البحث في هذا الموضوع خارج عن حدود هذه المقالة.

الاجمـــال، يظهر بانجـــاز العمل، واثر هذا البحث لا يمكن انكـــاره، اذن: فهذا البحث ليس عديم الفائدة.

نعـــم بعـــد هـــذا البيان يصل الدور الى سؤال آخر وهو: لماذا يمتنع الماديون ويعزفون عن هذا البحث؟

ينـــبغي الـــتذكير بأن كثيراً ما يمتنع الانسان عن الاستجابة لغرائزه الاخـــرى بحكم افراطه في الاستجابة لاحدى غرائزه والارتهان بها[٤]. كما هو الحـــال في العاشـــق الذي يضع زمـــام وجوده بيد العشـــق، فيحرم من

---

٤ ــ المادية على لونين: مادية فلسفية، ومادية اخلاقية، المادية الفلسفية هـــي أن تكـــون رؤية الانسان للكون رؤية مادية، اي أن لا يجد الانسان في الواقـــع ســـوى المادة. اما المادية الاخلاقية فهي أن يكون الانسان ــ عملياً وخلقياً ــ مادياً. اي أن يعشق اللذات المادية الحيوانية فحسب.

ويمكن الافتراق بين هذين اللونين؛ اذ من الممكن أن يكون الفرد مادياً مـــن زاويـــة فلســـفية، لكنه ليس مادياً اخلاقياً، بل يلتزم بالفضائل الاخلاقية والانسانية. وهذا اللون من الافراد رغم ندرتهم لا يملكون منطقاً سليماً.

نعـــم هـــناك لون من التضاد بين التفكير المادي فلسفياً وبين الالتزام بالفضـــائل الاخلاقيـــة عملياً، لكن هذا التضاد يتجسد لدى بعض الافراد وله اسبابه الخاصة. ومن الممكن أن يكون الفرد غير مادي فلسفياً لكنه ماديّ من زاوية عملية واخلاقية.

عـــلى أن الماديـــة الاخلاقية تفضي غالباً الى المادية الفلسفية. اي إن الماديـــة الاخلاقية تدفع الآدمي بشكل طبيعي الى انتخاب المادية الفلسفية؛ اذ إن الانغماس في الشهوات الحيوانية يفضي بالانسان الى أن يبرر امام وجدانه

جميع مزايا الحياة ويقعد عن ممارسة جميع نشاطاتها الاخرى، ويجيب على كل اعتراض باصطناع عذر جديد، او التماس عيوب للحياة الحرة الاعتيادية، فيعزف مقابل كل نصيحة تقدم اليه نغمة العشق. وينحصر هدفه في الواقع باخفاء، وتغطية ممارساته الطفولية. وخصومنا الماديون لديهم من هذا اللون من الحديث المصطنع شيء كثير ايضاً:

١ ـ يقولون: إن لدينا الكثير من الاخطاء والاشتباهات في افكارنا، فكيف يمكننا بهذه الوسيلة أن نصل الى نتيجة؟(٥) وليس امامنا سوى

وامام الآخرين مخالفاته الاخلاقية، وخصوصاً نقطة ارتكاز القيم المعنوية (الله)، حيث يندفع الى انكارها.

والاهم من ذلك إن عشق المظاهر المادية يؤثر في طريقة تفكير الفرد، بالشكل الذي تلتبس الامور لديه، اي إن جهازه الادراكي يخضع لأسر الميول النفسية، فيصبح منفذاً اعمى لها، بحيث لايدرك الفرد ذاته أنه فاقد لحرية التفكير.

من هنا نجد أن الاشكالات، والانتقادات التي يذكرها الماديون هي اقرب للمعاذير، والذرائع منها الى النقد الفلسفي والعلمي. وسوف تتضح بجلاء هذه الفكرة في ضوء ما سيأتي في المتن تحت عنوان (يقولون). على أن هناك اشكالات للماديين لا علاقة لها بالمادية الاخلاقية، بل تنشأ من نسق الفكر الفلسفي الحر. وسوف نتناول هذه الاشكالات بتفصيل اوسع.

٥ ـ يرتبط هذا الاشكال بموضوع وقوع الفكر البشري في الخطأ، وخلاصته: إن الفكر البشري معرّض للخطأ، وما هو في معرض الخطأ لا يمكن الاعتماد عليه. ثم إن بعض الافكار البشرية يمكن التحقق منها عبر

الابحـــاث العــلمية الـــتي تعــتمد الحسّ والتجربة، حيث يمكن الاطمئنـــان بنـــتـــائجها والاعــتمـــاد عــليها. اما ما وراء الطبيعة فليســـت على هذا الغــرار، بــل هي خارج دائرة الحسّ والتجربة. اذن يلزم القول ليس لدينا طريق الى ما وراء الطبيعة.

التجربة، وبعض آخر من الافكار لا يمكن التحقق تجريبياً منه ومن هنا فكل فكـــر يمكـــن التحقق تجريبياً منه يصح الاعتماد عليه، وما لا يمكن التحقق تجريبياً منه لا يصح الاعتماد عليه. وبما أن قضايا الالـهيات من الافكار التي لا يمكن التحقق تجريبياً منها يلزم عدم الاعتماد عليها.

الجواب:

اولاً ــ اذا كـــان هـــذا الاســـتدلال سليماً ينبغي أن لا نكون الهيين او مـــاديين، بل نختار طريق اللاادرية. فالماديون لا يمكنهم عبر هذا الاستدلال استنتاج النتيجة التي تنفعهم.

ثانياً ــ إن هذا الاستدلال نفسه استدلال عقلي محض، وغير تجريبي. فـــاذا كان كل استدلال غير تجريبي لا يصح الاعتماد عليه يلزم أن لا يصح الاعتماد على هذا الاستدلال ايضاً. ومن البديهي أن اي استدلال يلغي اعتبار ذاته لا يصح الاعتماد عليه.

ثالـــثاً ــ اثبتـــنا في المقالة الرابعة من اصول الفلسفة ان كل استدلال تجريبي يتكئ على مجموعة اصول عقلية خالصة وغير تجريبية. فاذا تقرر عدم قبول اي اصل لا تؤيده التجربة يلزم ايضاً عدم قبول اي اصل تجريبي، وركوب الطريقة السفسطائية مرة واحدة.

٢ ــ يقولــون: حيث إن حواسنا تتوفر على اثار (المحسوسات) فقط جراء تأثير المادة الخــارجية، فلا يمكننا الوقوف على اي واقع خارجي[٦]،

رابعــاً ــ تتكئ التجريبيات البشرية على الحسيات، وخطأ الحسِّ ليس أقــل مــن خطأ العقل، فاذا كان العقل لا يمكن الاعتماد عليه بحكم اخطائه الاســتدلالية يــلزم ايضــاً بحكم الاخطاء الكبيرة التي تقع فيها الحواس عدم الاعتماد على الحواس.

والحــق إن الاخطــاء التي تقع فيها بعض الادلة لا تدفع الانسان الى الغاء الاستدلال العقلي مرة واحدة. كما هو حال الاخطاء الحسية التي لا تدفع الانســان الى اغفال المحسوسات بل يمكن بواسطة التجربة، والتكرار تجنب الخطأ في الحس.

إن الانســان يستطيع أن يصل الى مجموعة براهين عقلية يقينية غير تجريــبية، وغير قابلة للشك، من خلال الدقة والتدريب، والاحتياط في اتقان مادة وصورة الاستدلال. واهم قضايا الالهيات في الفلسفة الاسلامية تثبت عن طــريق مثل هذه البراهين، كما سيأتي ذلك. وسوف يأتي لاحقاً الجواب على هذا الاشكال في متن المقالة ايضاً.

٦ ــ يرتــبط هذا الاشكال من زاوية من الزوايا بمحدودية الادراكات البشرية، ويرتبط من زاوية اخرى بخطأ الحواس.

لا ينحصر تبني قصور الادراك البشري، والعقل الانساني عن فهم ما وراء الطــبيعة على الماديين، بل هناك فريق من الالهيين يتبنى هذا الاتجاه. فكــثير مــن عــلماء الاسلام تبنى خطر البحث بصدد الالوهية، وما وراء الطبيعة. وســوف نتناول نظرية هؤلاء بالبحث، والنقد عندمــا نبحث عــن

....

الصفات. وبعض الالهيين الاوربيين يتجه هذا الاتجاه ايضاً، وباسكال وبرجسُن وسبنسر من هذا الفريق. يبحث باسكال وبرجسُن عن الله عن طريق الوجدان والقلب، لا عن طريق العقل، ويعدون طريق القلب هو الطريق المعتبر وحده.

يقول باسكال: «العالم كرة، مركزها في كل مكان، ومحيطها ليس في مكان من الامكنة. اللامحدودية لا تأتي جرّاء السعة وحدها، بل المحدودية تأتي من قبل العقل ايضاً، والانسان غير قادر على ادراك اللامحدود، سواء نشأت المحدودية جرّاء السعة أم جرّاء العقل. انما يستطيع الانسان ان يدرك اموراً تقع بين الصغر والكبر، كما هو الحال في وجوده ذاته، حيث يقع بين هاتين النهايتين. فعلم الانسان لا يتعلق بالمبدأ ولا بالمصير، اذن فالعلم الحقيقي غير ميسر للانسان، وانما ينحصر ادراكه في دائرة الامور الوسطية». [نقلاً عن تطور الحكمة في اوربا، الجزء الثاني، الصفحة ١٣].

رغم أن نظرية باسكال في لانهائية الكون نظرية رياضية، لكنه يستنتج منها ما هو الاعم. مضافاً الى أنه يصرح: «القلب يدل على وجود الله لا العقل». [تطور الحكمة في اوربا، ج٢، ص١٤]، فهو ينكر دلالة العقل.

وسبنسر يدَّعي: «إن الحقيقة المطلقة لا تقع في دائرة العلم، إنما تقع العوارض واحداث هذا العالم في هذه الدائرة». ويقول: «إن الدين في عصرنا يتعارض مع العلم والحكمة، لأن ارباب الاديان واهل العلم يتدخل بعضهم في دائرة الآخر تدخلاً غير مقبول، وإن كلاً من الفريقين يدعي ادعاءات غير مقبولة. والادعاء غير المقبول هو إنهم يتحدثون عن امر أعلى من ادراك

وتنحصر قيمةهذه المدركات، والافكار في القيمة العملية. اي إن الانسان يستمر في الحياة او يكملها، وليس سوى ذلك من قيمة للادراك والفكر.

الانسان، يعني عن ذات المطلق)). [تطور الحكمة في اوربا، ج٣، ص ١٧٨].

اما قضية عدم كشف الحواس عن الواقع، وانحصار اداة الادراك بالحواس فتتلخص اشكاليتها في: إن العلاقة بين الصور الذهنية، والواقع الخارجي تنحصر في كون هذه الصور معلولاً لتعامل جهاز الحسّ مع الواقع الخارجي. اما قضية واقعية هذه الصور، وأنها تعكس الواقع الخارجي كما هو، اي إنها ذات قيمة نظرية، فهذا خيال محض. نعم لها قيمة عملية، اي يمكن عملياً الاستفادة منها، دون امكانية اعتبار قيمة نظرية وواقعية لها.

ومن هنا يكون للعلوم البشرية، التي يتطلبها البشر للعمل، كالطب، والفيزياء، والكيمياء، وغيرها قيمة واعتبار؛ لامكانية الاستفادة عملياً من الحواس. اما العلوم النظرية اي العلوم التي تستهدف كشف الحقيقة ولا علاقة لها بمقام العمل، نظير الحكمة الالهية، فهي علوم لا اعتبار لها.

عالجنا هذا الموضوع في المقالات الاولى من اصول الفلسفة، ولا نكرر هنا، انما نكتفي بالقول إن هذه الفكرة تعني انكار الوجود الذهني بمفهومه الفلسفي، وانكار الوجود الذهني بالمفهوم الفلسفي يعادل السفسطائية وانكار جميع العلوم. مضافاً الى إن الحواس لو كانت غير ذات قيمة نظرية، وليست قادرة على الكشف عن الواقع فسوف لا يكون لها قيمة عملية ايضاً. فهل القيمة العملية للحواس تتحقق عن طريق اخر غير واقعية كشفها؟ وسوف يأتي البحث عن هذا الاشكال في متن المقالة ايضاً.

٣ ـ يقولـــون: إن قانون العلية المستخدم في معرفة الله لا يُقبل الا عـــلى اساس تداعي المعاني، وتداعي المعاني انما ينفع حينما يكون هناك حسّ في البين(٧).

٤ ـ يقولـــون: إن احكامـــنا في الحقيقة مجموعة فرضيات نفرضها لـــتقرير، وايضـــاح المجهــولات في الوقائع المادية. وجرّاء تطور العلوم تدريجياً تترك كل فرضية قديمة الميدان لفرضية جديدة افضل واشمل(٨).

---

٧ ـ تناولـــنا بالـــبحث فـــي تعليقات المقالة الخامسة من هذا الكتاب موضـــوع واقعية العلية والمعلولية. واثبتنا أن مفهوم الواقعية يتجاوز مفهوم التوالي، والتعاقب، وأن تصور احدهما يستدعي تصور الاخر في الذهن فقط.

٨ ـ يشتمل هذا الاشكال على دعويين: الاولى: إن فكرة الاعتقاد بالله ســـعي بشـــري لتـــبرير وتفسير الظواهر الطبيعية الجزئية، اي تبرير العلة الخاصــــة لكـــل ظاهرة بشكل مستقل. الثانية: إن العكوف على التفكير بالله معـــلول للانحطاطـــات الاجـــتماعية والاقتصادية، ويميل الافراد والشعوب المحـــرومة، والمضـــطهدة الى الاعتقاد بهذا اللون من الافكار؛ بغية تسكين الآلام بهـــذه المشـــاغل النفســـية. مضـــافاً الى أن الطـــبقة المستغلة تشجع المستضـــعفين، والمضطهدين على هذا اللون من المشـــاغل لكي تغفل واقع حيـــاتهـــا، وحقوقهـــا الضائعة، فتوفر لها عبر وسائل مختلفة سوقاً رائجة لهذه الافكار والعقائد.

وقـــد تضـــمن هذا الاشكال دعوى اخرى ايضاً، وهي عدم وجود اي قـــاعدة علمية ثابتة، وإن جميع القواعد العلمية فروض، تتعرض للشيخوخة، وإن كل فرض جديد ينسخ الفرض القديم.

الانسان البدائي الذي يجهل العلل المادية لاكثر الحوادث يشبع نزعته في تحديد العلة بفرض علة، او عدة علل مجهولة وغيبية (الله او الالهة)،

تتحدث كل دعوى من الدعويين المتقدمتين ــ كما هو ملاحظ ــ بشكل مستقل عن منشأ الاعتقاد بالله. فالدعوى الاولى يطرحها اولئك الذين يعدون الجهل منشأ للاعتقاد بالله. ولـ(اوجست كُنت) نظرية على هذا الغرار، ومن هنا ذهب الى أن تطور العلوم افضى الى نسخ فكرة الله.

ينقل اوجست كُنت عن افلاماريونت في (الله في عالم الطبيعة): (عزل العلم ابا الكائنات عن منصبه وحجزه في زاوية مهملة.)

لكن الدعوى الثانية تُطرح من قبل اولئك الذين يذهبون الى أن التناقضات الاجتماعية هي منشأ فكرة الالوهية. والماركسيون على هذا الاعتقاد.

تقوم الدعوى الاولى على اصل أعم، وهو: إن الاحكام الكلية والفلسفية لون من الفروض، اي: إنها نظير الحدوس الاولية التي يطرحها البشر لتفسير حوادث الطبيعة، ثم تأتي التجارب العملية لتؤيدها او تكذبها. وقد قررت هذه الدعوى أن الاعتقاد بالموجود الغيبي المجهول (الله) فرضية طرحها البشر في مرحلة جهله بالطبيعة، وتأثيراتها لتفسير هذه التأثيرات.

لقد كان البشر في مراحله الاولية جاهلاً بخواص الاشياء وتأثيراتها، وحيث إنه يواجه ظواهر نظير المرض، الموت، الطوفان، الزلزلة، الخسوف والكسوف، الفقر والجوع، الحرب، المطر، خلق الحيوانات والنباتات والانسان؛ يفترض بفكره الطفولي أن هناك موجوداً (الله)، وهو الذي يخلق

امـــا اليـــوم وبعد الوقوف على علل اسباب اكثر الحوادث، وبعد أن اصبح الانســـان آملاً بقدرته على كشف واقع العلل، فقد اضحى الانسان في غنىً عن الفرضية القديمة (وجود الله).

هذه الظواهر. اما بعد أن اتضحت له العوامل الطبيعية على اساس التجارب العلمية التي هي المعيار الوحيد لقياس سقم وصحة الافكار، وعرف أن لكـــل ظاهـــرة مـــن هذه الظواهر علة في ذات الطبيعة، فلم يبقَ لتلك الفكرة موقعاً لديه.

لكـــن الحقيقة إن جميع الاحكام البشرية ليست من هذا القبيل، اي إنها تحـــتاج الى تأييد التجربة. بل من الممكن أن يصل الانسان الى نتيجة وحكم بشـــكل مباشر على اساس الادلة العقلية الرياضية او الفلسفية، دون أن يكون هـــذا الحكم مسبوقاً بحدس، او محتاجاً الى تجربة. ولم يندفع البشر ايضاً الى الاعتقاد بالله؛ بغية تفسير وتبرير حوادث الطبيعة الجزئية.

تقـــدم فـــي مطـــلع هذه المقالة أن مبدأ ومنشأ الاعتقاد بالله هو تفسير مجموعة نظام الوجود لا ظاهرة خاصة من ظواهره. فإن الاعتقاد بالله تبلور فـــي ارضية تفسير نظام الوجود كله، لا على ارضية تفسير ظاهرة طبيعية محددة وتعليلها. فالبشر بحكم غريزيته الذاتية يتساءل من ناحية عن مبدأ جميع الكائنات، التي تشكل وحدة متصلة، فما هو اساس ومنبع كل هذه الموجودات التي لبست رداء الوجود بنظام معين؟ ومن ناحية اخرى يلتفت الى مبدأ حكيم عليم ومدرك، جراء النظام البديع للخلق، هذا النظام الذي يشير بوضوح الى دور العلم، والادراك في بنية العالم، وكلما تطورت المعرفة العلمية في مجال

وكلما تقدمت العلوم واماطت مزيداً من اللثام عن اسرار المادة يصبح الانسان في جهاده الحياتي الصق بالمادة، ويضعف اعتقاده بما وراء الطبيعة خاصة الله، والمعاد. والايمان بالله من حيث الاساس معطول

الطبيعة وقف الانسان على هذه الحقيقة بشكل اكبر.

إن السعي لمعرفة علة معلول جزئي، نظير علة المرض (س) او كيف تحصل الزلزلة؟ لا يكون منشأ للاعتقاد بالله. واذا فرضنا أن الاعتقاد بالله فرضيةٌ يلزم أن نطلق عليها فرضية (علة العلل)، اي العلة التي تكون منشأ لجميع العلل والاسباب. اما فرض علة لمعلول خاص فلا علاقة لها بوجود الله. والموجود الذي يتدخل لخلق معلول خاص ليس هو الله من وجهة نظر الالهيين اساساً، بل هو مخلوق من مخلوقات الله.

أما الدعوى الثانية فبطلانها اشد وضوحاً، واوضح من أن يوضح. فاذا كانت تلك الدعوى حقاً يلزم أن لا يجد اي فرد مرفه، وغني في ذاته ميلاً الى الله، وكلما اقترب البشر من السعادة، والرفاه الدنيوي ضعفت رغبته بالامور المعنوية، حتى تصل الى الصفر. لكن الواقع المشهود يتعارض مع هذه النتيجة، فكم هم الافراد الذين يضحّون بثرواتهم من اجل الامور المعنوية والالهية، وكم هم الافراد الذين يحسون بالفراغ الروحي بعد احراز كل المواهب المادية. اما ما يتعلق بالفكرة التي طرحت اثناء هذا الاشكال، اي (ليست هناك اي قاعدة علمية ثابتة، وصادقة ودائمة لكل زمان، وكل قاعدة علمية تُطرح كحقيقة مؤقتة، وسرعان ما تترك المجال الى قاعدة علمية اخرى) فقد تناولناها بالبحث الكافي في القسم الاول من اصول الفلسفة (قيمة المعلومات)، وسيأتي الحديث عنها في متن هذه المقالة ايضاً.

لانحطـــاط الشعوب اقتصادياً، واجتماعياً. فالفرد، او الشعب الذي ذاق طعـــم الحرمان يريد أن يلتذ بفكرة الله، ويعوض عن حرمـــانه الاجتماعي والاقتصـــادي بالـــلذة الخيالية بعد الموت. من هنا تستغل طبقة من الافراد عقلية الطبقة المحرومة، وتملأ ادمغتها بمجموعة افكار تحت اسم المعتقدات الديـــنية، ومن خلال اغرائهم بمستقبل سعيد، وثواب جزيل في العالم الآخر ينفســـون عـــن نقمتهم، ويدفنونها تحت التراب الى الابد. إن الفكر الديني يضع مجموعة في الغارات، والاديرة المظلمة بحجة الزهد والرهبنة، ويضع مجموعـــة اخرى في شقاء المحرومية، ويجلس مجموعة اخرى على بساط الرفاه، وحاصل جهد الاخرين.

٥ ــ يقولون: ليس هناك اثر، ومؤشر على ما وراء الطبيعة في اي زاويـــة من زوايا ميدان الاختبارات العلمية، الذي هو دائرة الوجود، وحياة الانســـان. فكل ظاهرة وحادثة اسندها الانسان بحكم جهله في الماضي الى عـــلة طـــبيعية، او ما وراء طبيعية (الله) عثر العلم اليوم على علتها، اذن فـــليس هـــناك اله في البين. واذا كان هناك اله فوجوده، وعدمه على حدٍّ ســـواء بالنســـبة لـــنا، ومن هنا فلا فائدة في هذا البحث، سوى هدر وقتنا المحدود، والحيلولة دون دراستنا للمادة في جهادنا الحياتي[٩].

٦ ــ يقولون: إن هذا البحث لا ينتهي الى نتيجة، اذ لو اثبتنا الله على اساس أنـــه علة سائر الاشياء فعلينا البحث عـــن علة الله ايضاً؛ لأن كـــل

---

٩ ــ هـــذا الاشكال على غرار الاشكال المتقدم من زاوية عدم ادراك مفهـــوم الله، وتحديد الحقيقة التي يؤمن بها الالهيون، وحيث سيأتي الجواب عليه مفصلاً في المتن نمتنع عن اي ايضاح اخر.

موجود ــ سواء ارضينا ام ابينا ــ لابد أن تكون له علة[١٠].

---

١٠ ــ أُشبع بحث هذا الموضوع في المقالة التاسعة، وسيتناوله متن هذه المقالة ايضاً.

لقد توفر الحكماء المسلمون من خلال احتكاكهم بافكار، ونظريات المتكلمين على فرصة لطرح بحث فلسفي قيّم في ميدان العلية، وهو (مناط الحاجة الى العلة). فهل مناط الحاجة هو الوجود، ام الحدوث، ام الامكان، ام هناك امر آخر في البين؟ لقد تناولنا في تعليقات المقالة التاسعة البحث تفصيلياً حول هذا الموضوع، ونستغني هنا عن التكرار.

ينطلق الاشكال اعلاه من توهم اصحابه أن مناط الحاجة الى العلة هو الوجود، ومن ثمَّ قالوا إن الله موجود فما هي علته؟ لكن هذا خطأ فاحش.

إن موضوع (مناط الحاجة الى العلة) حرره الحكماء المسلمون عبر مواجهتهم لافكار المتكلمين في مسألة حدوث العالم. ويمثل هذا الموضوع اهم الابحاث الفلسفية، واكثرها قيمة. لقد اكدنا في دراساتنا على أن الفلسفة الاوربية اغفلت هذا الاصل الفلسفي تماماً، وأن كثيراً من مآزقها نشأت جراء هذا الاغفال. وقد اكتشفت الفلسفة الاسلامية كثيراً من افكارها، وعلى الاقل كثيراً من براهين افكارها، جراء الالتفات الى هذا الاصل الاساسي. فبرهان ابن سينا في اثبات علة العلل يتكئ على هذا الاصل، وقد طرح انطلاقاً من هذا الاصل. وسوف نتناول هذا البرهان بالبحث لاحقاً.

وبغية أن يتضح لنا الحد الذي اغفلت فيه الفلسفة الاوربية هذا الاصل ننقل هنا كلام الفيلسوف المعاصر (برتراند راسل)، ونترك تفصيل البحث الى موقع وزمان آخر.

٧ـ يقولون: لو كان هناك اله لم توجد جميع هذه الظواهر المعطلة غير النافعة، التي نشأت جراء تحول، وتكامل المادة. ولم تظهر ايضاً كل اشكال هذا الظلم، والعذاب والحرمان، التي ملأت العالم(١١).

لراسل كتيب تحت عنوان (لماذا لك أكن مسيحياً؟)، نقد فيه براهين اثبات وجود الله، ومن ضمنها برهان علة العلل، وبصدد هذا البرهان يقول:

((*اساس هذا البرهان عبارة عن أن جميع ما في هذا العالم له علة، واذا تابعنا سلسلة العلل سوف نصل الى علة وهذه العلة الاولى نسميها علة العلل او الله*)).

ثم يقوم بنقد هذا البرهان قائلاً:

لم افكر بعمق في هذه القضايا، إبّان مرحلة الشباب، فقبلت برهان علة العلل الى مدة طويلة. وفي الثامنة عشرة من عمري اثناء قراءة سيرة (جون ستيوارت مل) صادفتني العبارة التالية (كان والدي يقول لي إن استفهام [من خلقني؟] ليس له جواب، لأنه يطرح مباشرة الاستفهام التالي من الذي خلق الله؟) هذه الجملة البسيطة اوضحت لي كذب برهان علة العلل، ولازلت اعتبره كاذباً. فاذا كان لابد لكل شيء علة يلزم أن يكون لله علة. واذا امكن وجود شيء بلا علة فمن الممكن أن يكون هذا الشيء هو الله او العالم. ومن هنا ينشأ اضطراب هذا البرهان.

لا اجد حاجة بالفعل للحديث حول كلام راسل الهزيل. وحينما نبحث البرهان المتقدم سوف يتضح بشكل اكبر هزلة كلام راسل.

١١ ـ يشتمل هذا الاشكال على اشكالين:

الاول ـ اذا كان هناك اله في العالم يلزم أن يُوجِد كل موجود لغرض

هـذه المقولات ونظائرها يطرحهـا الماديون، واتبـاعهم. وقد اجبنا عـبر ابحـاث متفرقة في المقالات السابقة على بعض هذه المقولات غير المفيدة، وسيأتي الجواب على بعضٍ آخر.

حكيـم، وأن لا يُوجد اي شيء عبثاً وبلا فائدة، بينا نرى بعض الظواهر في الطـبيعة ليـس لهـا ايُّ فـائدة واثر، نظير ثدي الرجل، والزائدة الدودية، والاصـبع السـادس لـدى بعـض الافراد، والاطراف الاضافية في بعض الولادات.

اذن يتضـح أن حصـول هـذه الظواهر معلول لناموس الطبيعة غير الواعية، وأن هذه الظواهر توجد دون ادراك، وأن العالم لا يسير في مسيرة غائية حكيمة كما يدعي الالهيون، اذ ليس هناك اله في البين.

يتـناول الفلاسفة عادةً هذا الاشكال في مباحث العلة والمعلول، وعلى وجه التحديد في بحث العلة الغائية، ويعكفون على نقده، وتحليله هناك.

الثاني ــ اذا كان هناك اله حكيم وعالم، كما يدعي الالهيون، يلزم عدم وجـود الشـرور، والقبح في العالم؛ اذ من البديهي إن العقل والحكمة يرجح الخيـر، والحسـن عـلى الشـر والقبح. وحيث إننا نجد حصول الزلازل، والطوفان، والظلم، والحرمان، والآلام، والامراض، والموت في العالم يتضح ان ليس هناك اله حكيم وعالم، كما يدعي الالهيون.

يقول برتراند راسل في (لماذا لست مسيحياً؟):

((مـن المدهـش حقـاً أن يعتقد الانسان أن العالم الراهن بمحتوياته، ونواقصه الفعلية افضل العوالم، وأن الخالق القادر الجامع لكل العلوم اوجـد

وهنا تذكيراً بما تقدم ونموذجاً لما يأتي نقول:

١ـ هـناك مـن يقول: ((إن طريق البحث في ما وراء الطبيعة غير معـبد، بحكـم كثرة الخطأ والخلط، اذن لا ينبغي سلوك هذا الطريق، خلافاً للبحث في العلوم المادية الذي هو توأم الحس والتجربة)).

لـو راجع اصحاب هذه المقولة انفسهم قليلاً لفهموا أن ما قالوه غير مـدروس؛ اذ نفس مقولتهم المتقدمة حديث عن نظرية غير مادية. فهم لم يسـتخرجوا ابداً هذه المقولة، واشباهها من مختبرات الفيزياء، والكيمياء، ونظائرها.

إن الموجـه الذي هداهم الى الوثاق، والاطمئنان بالدراسات الحسية والتجريـبية، ووافقـوا بالضرورة على ذلك ينبغي أن يوافقوا ايضاً حينما يهديهـم فـي مجال آخر. إن ما يصنعه الحس والتجربة هو: أنه يشير الى حـوادث وظواهـر، او يخلقها، ثم يضعها امام الحكم والقضاء، لكن الحكم والقضـاء شأن شيء آخر، والانسان لم يقبل حكم وقضاء هذا القاضي في مورد الحسّ والتجربة بحسٍ وتجربة. بل يقبله بالضرورة والحتم، وقضاؤه وحكمه على حدٍّ سواء وضروري في كل موضع.

هـذا العـالم عبر ملايين السنين. حقاً إن مثل هذا الاعتقاد لا يمكن هضمه عندي. الا تتصور أنك اذا توفرت على جميع القدرات والعلوم، وعلى ملايين السنين يمكنك أن تخلق شيئاً افضل مـن الجمعيات السرية لاستعباد الزنوج (Kukluxklan) والفاشية؟))

سـوف يـأتي الجواب على هذين الاشكالين في المتن، وسنقدم هناك توضيحاتنا.

بغض النظر عما تقدم، اذا كان طريق هذا البحث طريقاً خاطئاً فالانسان بغريزته الفطرية لم يخطُ فيه خطوةً واحدة، وكيف يُتصور أن يتجه موجود خارجي في حركته صوب هدف، في حين ليس هناك (اتجاه) ولا (هدف) في الخارج!

٢ ـ هناك من يقول: ((إن معلوماتنا ذات قيمة عملية فقط؛ لاننا نتوفر على الاثار الحسية فقط عن طريق حواسنا، وليس هناك دليل على تطابقها مع الخارج)).

لو استنار هؤلاء قليلاً فسوف يرون:

اولاً ـ إنهم شكاكون بالنسبة الى الخارج ومحسوساتهم، ومن ثمَّ لا قيمة لما يقولونه الى الاخرين.

ثانياً ـ قرروا لكثير من المعلومات قيمةً واقعيةً، نظير علمهم بانفسهم، ومعلوماتهم الحسية، وما يحصل إثر المعلومات الحسية. وعندئذ فما هو المانع أن يكون الحديث عما وراء الطبيعة على غرار هذه المعلومات؟

ثالثاً ـ قرروا لهذا البحث نفسه قيمة علمية.

٣ ـ إن الذين يقولون: ((إن قانون العلية والمعلولية من صنع تداعي المعاني)) شكاكون من حيث الاساس، وقد اجبنا على هذا المنهج في المقالة الثالثة والتاسعة، واوضحنا تزلزله.

٤ ـ هناك من يقول: ((إن معلوماتنا المسلمة فروض تُفرض حسب الحاجة، وفرضية الله اضحت اليوم خارج دائرة الحاجة)). وقد اثبتنا في المقالات السابقة أن اصحاب هذه المقولة شكاكون في الحقيقة.

يكفي لكون هذه المقولة هزيلة، وفارغة أنها ترد نفسها؛ اذ إن قولهم ((إن معلوماتنا المسلمة مجرد فروض، تخلقها الحاجة)) يستهدف اثبات: ((ليس لدينا ايّ معلوم ثابت)) في حين لو صح ذلك فإن هذا الكلام بذاته معلوم ثابت، وبذاته يثبت كذب نفسه.

والاغرب من ذلك أن بعض هؤلاء التفت الى الملاحظة المتقدمة، وبغية رفع الاشكال قالوا ((كل القضايا، والمعلومات غير دائمية، وغير كلية الا أن لا يكون لدينا غير الدائم وغير الكلي)) وبهذا القول المشتمل على استثناء مضحك اثبتوا قضية ثانية كلية وثابتةً ايضاً.

امـا قولهم: ((إن فكرة الالوهية، وما وراء الطبيعة معلول الحرمان، وانحطاط البشر اقتصادياً)) فقد تقدم الجواب عليه في مطلع الحديث، وقلنا ان البحث عن الله فطري لدى البشر، وإن النسبة عكسية بين معرفة الله وعبادة المادة. ومعرفة الله في الحقيقة ليست معلولاً للحرمان المادي، بل الاعراض عن معرفة الله معلول للاهتمام بعبادة المادة. لأن الارتهان لحكم اي غريزة يضعف احكام الغرائز الاخرى.

والشاهد على هذا الادعاء هو: كلما اقترنت المحرومية المادية بنشاط بعض الغرائز نظير الوان الشهوات المنحطة تتعثر معرفة الله، ومن ناحية اخرى نلاحظ أن الافراد الذين يتوفرون على فراغ نسبي، ويعيشون حياة معتدلة يعكفون على هذا البحث بشكل افضل. ومن حيث الاساس فالفعاليات الفكرية لا تتلائم مع الاهتمامات المادية.

امـا قولهم: ((إن فكرة الله والدين اوجدها مستغلو البشرية)) فالاجابة عليها عين ما تقدم. وبغض النظر عن ذلك فإن سوء استغلال فكر من الافكار ليس دليلاً على بطلانه وفساده.

كلنا يعرف ان الانسان منذ اليوم الاول لدخوله ميدان المجتمع اراد ويريد بفطرته مجتمعاً صالحاً، ومثالياً طاهراً على الدوام. مع ذلك لم يستطع رغم مضي مئات الآلاف من السنين (وفق تقدير الجيولوجيين) اقامة مثل هذا المجتمع الصالح حتى اليوم، جراء استغلال المستغلين. فهل يمكن القول: إن هذا الهدف غير مقدس؟ وهل يمكن القول إن مستغلي عالم البشرية هم الذين اوجدوا هذا الهدف المقدس؟

إن كل منهج وهدف طُرح في اوساط بني الانسان، وجذب اهتمام الناس يظهر له سرّاق، ومحتالون يقفون على بداية الطريق، ويحاولون بكلٍّ حيلة استغلال هذا الهدف والاستفادة منه. سواء أكان هدفاً سليماً وحقاً، ام فاسداً وباطلاً.

٥ ـ اما من يقول: «لا نعثر على اثر لله في اي بقعة من العالم، وفي اي زاوية منه في اختباراتنا العلمية» فهو لم يستوعب مفهوم كلمة الله، ولم يقف على مقصود مثبتي هذه الحقيقة. إن اولئك الذين يعتقدون بوجود الله لا يضعون علةً في عرض العلل المادية، فيتركون زمام بعض الحوادث بيد العلل المادية، ويضعون زمام بعضها الاخر بيد الله، بل يثبتون علة فوق جميع الحوادث والعلل، تكون نسبتها الى الجميع على حدٍّ واحد.

مثل الله والعلل، والمعلولات المادية مثل اليد والقلم، وكتابة القلم. فهل يمكن القول: اننا حينما نلاحظ بعيوننا ما يخطه القلم لا نعثر إلاّ على ما يتركه رأس القلم من آثار، ومن ثَمَّ ليست هنا يد في البين؟ لا شك إن هذا غير صحيح؛ لأن القلم وما يترشح من رأسه يتم بفعل اليد. وليست هناك كلمات هي من فعل القلم، وكلمات من فعل اليد.

مـن المؤسـف حقـاً أن يصـل الامر بمدعي العلم بعد مرور قرون مـتراكمة عـلى مسيرة العلم، والمعرفة الى العجز عن الافادة من غريزته الفطرية على مستوى افادة الانسان البدوي منها.

فالانسان الساذج رغم عجزه عن بيان فكره بشكل تفصيلي لكنه يثبت بفطرته علة العالم (الله) للعالم (مجموع العلل والمعلولات)، ولا يضع بعض الحوادث بيد المادة، وبعضها الآخر بيد الله.

لكن مدعي العلم يقول: ((إننا لم نعثر على الله في اختباراتنا)) دون ان يفهـم أن الله اذا كان موجوداً (وهو موجود) فالمختبر،ومنفذ الاختبار، وما يقع تحت الاختبار، والاختبار ذاته بكل شروطها اثر من آثاره.

ثـم يعـود مدعي العلم ويقول: ((حيث إن حياتنا، وتحقيقاتنا العلمية تستمر بدون هذه الفرضية فلا حاجة بنا الى البحث عنها سوى أن الاهتمام بمثل هذه البحوث يلحقنا بالانسان الابتدائي، ويحرمنا مما تقدمه الدراسات المادية المتطورة يومياً من انجازات حياتية ثمينة وطيبة)).

لم يتصور صاحب هذه المقولة أننا اذا استجبنا بهذه الطريقة لمطالب الـبطن، ومـا تحـته دون قيد او شرط، فما هي الاستجابة التي سننجزها لمطلب الغريزة الفطرية؟

عـلى أن صـاحب هـذه المقولة لم يأخذ بحسابه ايضاً مفهوم قمع الغريزة الفطرية، والا كان عليه أن يعرف: أن التميز والكمال الوجودي لأي ظاهرة ومخلوق، يكمن في الفعاليات التي تنسجم وبنيته الخاصة، وغرائزه الوجودية، وبمجرد فقد هذا الانسجام سوف يهبط عن قيمته الواقعية، ولن يبقى له سوى اسم الكمال.

لو كان لدى الانسان غريزة فطرية واحدة (كغريزة الاكل او المقاربة الجنسية) لحصل على كماله كلما ازداد في الاستجابة لها. لكن هناك غرائز متنوعة اخرى في تركيب بنيته، ومن ثمّ ليس مسوغاً الافراط في الاستجابة لغريزة واحدة، وهو مدعو الى حفظ التوازن والاعتدال، فللمادة حدّها، ولما وراء المادة حدّه.

٦ ــ اما اولئك الذين يقولون: «إن البحث عن الله لا يصل الى نتيجة، لاننا اذا اثبتنا الهاً للعالم وفق قانون العلية، والمعلولية علينا اثبات علة لله ايضاً» فهم يخلطون في البحث.

إن مضمون قانون العلية لا يقرر أن كل موجود يتطلب علة، بل يقرر أن لكــل حادثــة علة، اي إن لكل شيء لم يكن ثم كان علة ضرورية. وقد اوضحنا هذا الموضوع في المقالة التاسعة بشكل تفصيلي.

٧ــ امــا اولــئك الذين يقولون: «لو كان هناك اله لما وجدت ظواهر غير نافعة نظير الثدي لدى الرجال، ولما وجدت ظواهر عاطلة كالجناح لدى الدجاجة والديك، والاغشية بين اصابع بعض الطيور اللامائية، التي ظهرت جــراء تحولات المادة في تكيّفها مع البيئة. ولو كان هناك اله لما وقع كل هــذا الفساد، والشر، والحرمان» فهم يخلطون في البحث ايضاً، ولم يميزوا بين الوجود النسبي، والقياسي، وبين الوجود الضروري، والنفسي.

تشتمل مقولة هؤلاء على قسمين. أما ما يتعلق بالقسم الاول فنقول: مــا هــو البرهان العلمي الذي يثبت أن الثدي مثلاً تنحصر فائدته في انتاج الحــليب وليــس لــه فائدة اخرى؟ وما هو البرهان على أن الاغشية بين الاصــابع تفيد فقط في السباحة؟ إن الثابت هنا هو أن الانسان تعرف على

فـــائدة بعــض الاشياء نظير ثدي المرأة وقدم الطيور المائية، ثم عمم هذه القائدة الى سائر الموارد جهلاً ودون دليل. أي اصطنع قياساً باطلاً، وسحب حكــم امــر الى امر آخر، على غرار الجراح الذي يقول: «ما لم اعثر على الــروح الانســانية تحت مبضع التشريح فسوف لا اؤمن بوجودها»، حيث يتصــور هــذا الطــبيب الجراح أن كل ما هو موجود ينبغي أن يقبل القطع والبتر.

اما القسم الثاني من مقولة هؤلاء فلم يستطيعوا فيه الوقوف على أن الشــر، والفســاد، وســائر الآلام تكمــن في وجودات الاشياء النسبية، او الخيالية، لا في وجوداتها الواقعية والنفسية[١٢].

---

١٢ ـــ بحــث الشــر والخير من البحوث المهمة في الفلسفة. وقد دفع وجود الشرور في العالم (كالموت، والامراض، والكوارث، والاوبئة، والفقر والمجاعــة، والآلام، والظــلم، والحروب، ووجود الشيطان والنفس البشرية الامــارة بالســوء) بعض المتأملين الى الاعتراض على الحكمة في الخلق، والشــك في أن النظام الكوني القائم هو النظام الاكمل؛ اذ لو كان العالم يدار من قبل الحكمة الالهية البالغة وكان نظامه النظام الاحسن لما وجد في الكون الألم، والضرر، والعبثية. وادى وجود الشرِّ في العالم ببعضٍ آخر الى الاتجاه صــوب (الثنوية)، فبما أن الخيرات، والشرور متباينة بالذات يلزم أن يكون لكــل منهما مصدر وخالق مستقل، لاستحالة أن يصدرا من مبدأ واحد. على أن (الثــنوية) على اساس وقوع الشرور يتبناها أُولئك الذين يرون أن خالق الوجــود ذو فكر وارادة. فادعوا أن الموجود الذي يريد بذاته الخير لا يمكن أن ينطوي علـــى ارادة الشر، والموجود الذي يريد بذاته الشــر لا يمكن أن

ومـــا ينســـب الى الله (او لكـــل عـــلة تامة) هو الوجودات الواقعية، والنفسية للاشياء، لا الوجودات القياسية، او الخيالية.

يتصف الفرد بالحرمان، والنقص، والغش حينما يقاس وضعه الموجـــود

ينطوي على ارادة الخير، ومن هنا فللعالم مبدآن: احدهما خير محض لا يريد سوى الخير، والآخر شرّ محض لا يريد سوى الشر والفساد. اما أُولئك الذين لا يرون خالق الوجود، او الهة الخلق ذوي فكر وادراك، ولا يعتقدون بقدرته او قدرتهم على تمييز الخير عن الشر فليسوا بحاجة الى فرضية (الثنوية).

يتفرع على وجود الشرور اتجاه آخر يشكك في (العدل الالهي)؛ ويرى أن فقـــدان العدالة، والمساواة في الخلق، وفي النظام الاجتماعي لا يتلاءم مع فرضية العدل الالهي. كما ان الفلسفات التشاؤمية نتاج قضية وجود الشرور في العالم. فالفلاسفة والحكماء الالهيون يعالجون اشكالية الشر في اطار ثلاثة ابحاث:

أ ــ ما هي طبيعة الشر ومن اين ينشأ؟

ب ــ عـــدم انفكـــاك الخيرات، والشرور عن بعضها، وغلبة الخيرات على الشرور.

جـــ ــ الآثار الايجابية للشرور، وإن كل شرٍّ يتبعه خير من الخيرات.

امـــا البحث الاول فهو تحليل، وتقسيم عقلي يثبت من خلاله أن الشر مصدره العدم لا الوجود. اي إن ما هو شر اما أن يكون بذاته عدماً كالعمى، والفقـــر، والعجز، وعدم المساواة، والقبح، والشيخوخة، والموت (باعتبار)، واما أن يكون منشأ للعدم كالآفات، والكوارث، والظلم، والتجاوز، والسرقة،

بالنسبة الى شخص مرفه، وسعيد وناجح. اما بالنسبة الى العلة الموجبة التي هي ضرورية وحتمية فوضعه الموجود لابد أن يوجد، وهو موجود. وسوف نعكف على ايضاح هذا الموضوع في نهاية هذه المقالة. إن مصدر هذا

والفحشاء، والاخلاق الرذيلة من هذا الطراز كالكبر، والحسد، والبخل، وغيرها.

الموت، والفقر، والشيخوخة، والقبح شر؛ لانه يُفقد الآدمي، الحياة والثروة، والشباب، والجمال. فالفقدان، وعدم الوجدان شر. والآفات والكوارث وامثالها شر؛ لأنها تفضي الى سلب الحياة والنعمة.

اذن يمكن القول إن الوجود مطلقاً خير، وإن العدم شر. على أن العدم ليس متصفاً بالشر مطلقاً، بل يتصف من العدم بالشر ما كان عدماً لملكة، اي كلما كان هناك موجود مستعد لكمال خاص، ولا يتوفر هذا الكمال الخاص على الوجود، او يعدم بعد الوجود لعلل ما، فعدم هذا الكمال بوصفه حالة خاصة وصفة للموجود هو الشر.

من هنا يتضح أن فكر الثنوية ليس له اساس سليم؛ لأن الاشياء، والموجودات ليست على صنفين بحسب الواقع، صنف الخيرات وصنف الشرور. فالشرور اما أن تكون أعداماً فلا تكون من صنف الموجودات، واما أن تكون وجودات، ومن حيث هي كذلك ليست شروراً، بل خيرات وفاعلها هو فاعل الخيرات، وهي شرّ من زاوية كونها منشأ للعدم في موجود آخر، اي إنها بحسب الوجود في نفسها خير، وبحسب الوجود النسبي شرّ. فمن البديهي أن الوجود النسبي وجود بالعرض، وليس وجوداً بالذات، ومن هنا

اللون من الاوهام والمقولات المتعثرة هو إن الانسان يخيط ثوباً لكل شيء في ضوء معلوماته اليومية ومألوفاته الذهنية، فيقيس الغائب على الشاهد.

فهـــو اعتباري، وليس بحاجة الى فاعل وجاعل. اذن فالشرور سواء اكانت شـــروراً بالذات، التي هي من نوع الاعدام، ام كانت شروراً نسبية التي هي مـــن نـــوع الوجود اما أن لا يكون لها فاعل وجاعل، واما أن يكون فاعلها وجاعـــلها هو فاعل وجاعل الخيرات، ولا حاجة لفرض فاعل وجاعل آخر، وجعـــل الوجـــود الواقعـــي لها الذي هو وجود في نفسه جعل للخير لا جعل للشر.

نأتي على شبهة منكري الحكمة البالغة، والنظام الاحسن:

اذا كـــانت دعوى هؤلاء أن وجود الشر دليل على عدم الحكمة البالغة انطلاقـــاً من أنه اذا كانت هناك حكمة بالغة فسوف لا تخلق الشرور، عندئذ سيكون الجواب على هذه الشبهة هو عين الجواب الذي تقدم للثنوية، اي يقال لهـــم إن الشـــرور اما أن تكون اعداماً، واما أن تكون وجودات يكون منشأ اتصافها بالشر هو العدم.

ولكـــن من الممكن أن تقرر هذه الشبهة بصورة اخرى فيقال: رغم أن الشرور، والقبائح تنشأ من الاعدام الا أن سؤالنا ينصب على سبب خلق العالم بهـــذا النحو، فلِمَ لَمْ يخلق العالم، ويكون بدل الاعدام وجودات، وبدل الفقدان كمـــالات؟ وليس اشكالنا لماذا خلق الشرور، بل اشكالنا لماذا لم يملأ الفراغ الحاصل من الاعدام بخلق وابداع الخير والخيرات؟

اذن فالاشكال ليس في خلق الشرور، لكي يُجاب عليه بأنها اعدام. انما ينصب الاشكال على عـــدم خلق الخيرات بدل الشـــرور. فلِمَ لَمْ يخلق بـــدل

يقولـــون: اذا كان هناك اله فأين هو؟ وفي اي جهة يقع؟ لِمَ لَمْ يوجد عالمـــاً مســـتقراً لا تزاحم فيه؟ ولِمَ يسكت ازاء التجاوز والاستهتار؟ لِمَ لا يدافع عن اتباعه؟ لِمَ؟ لِمَ؟

المـــوت الحيـــاة الدائمـــة، وبـــدل الفقر والضعف الثروة والقوة، وبدل القبح الجمال، وبدل الآلام والمتاعب الافراح واللذات، وبدل التفرقة والتمييز العدالة والمساواة؟ من البديهي أن عدمية الشرور لا تكفي جواباً لردِّ هذه الشبهة.

فهنا لابد من ورود المرحلة الثانية لهذا البحث، اي عدم انفكاك الشرور عن الخيرات، وغلبة الخيرات على الشرور.

منشأ الشرور (اي الفراغات والنقصان) إما أن يكون عدم قابلية المادة لكمال خاص، وإما أن يكون لقابلية المادة للتضاد. وهـــاتان الخصوصيتان لا يمكن أن ينفكا عن المادة. كما أن التضاد بين صور عالم الطبيعة من لوازم وجودهـــا، فهـــو لازم لهذا النحو من الوجود. إن الوجود في مراتب نزوله يـــتلازم بالطـــبع مـــع نواقص وتنزلات، فكل مرتبة من الوجود تلازم فقداً ونـــزولاً خاصاً. وكل مادة، وصورة من صور هذا العالم ذات درجة حتمية من الفقدان.

إنه من الوهم أن نتصور وجود المادة مع عدم قبولها للتضاد والتزاحم، او أن نتصـــور وجـــود المادة وأن تكون قابلة في كل ظرف لكل صورة من الصـــور. كما أنه من الوهم ايضاً أن نتصور حقائق، وصور العالم موجودة دون أن يكـــون بيـــنها اي تضاد وتزاحم، إن اللازم الحتمي لوجود الطبيعة المادية هو مجموعة نواقص، وتضاد، وتزاحم. اذن: فإما أن يوجد هذا العالم مقـــروناً بهذه النواقص والتزاحمات، وإمـــا ان لا يكون مـــوجوداً لكي ينتفي

علـى غـرار هذه المقولات الفارغة يمكن العثور على مئات، وآلاف المقولات ضمن احاديثهم وأنهم بذلك يشبهون حقاً الشخص الذي يقف امام

الموضوع من الاساس.

وهنا يطرح استفهام اخر وهو: هل يغلب جانب الخيرات في هذا العالم علـى جانب الشرور، ام العكس؟ مثلاً يلزم من وجود النار، وقابلية احتراق بعض المواد أن يقع الاحتراق في ظروف خاصة، وبين اشكال الحريق هناك حريق شر نظير الحرائق التي تقع عمداً، او عن غير عمد، فهل جانب الخير والفائدة في النار هو الغالب بشكل عام، ام جانب الشر والضرر؟ وهل النار عامل للنظام، ام انها عامل لاختلال النظام بشكل عام؟ من المسلَّم أن جانب الخير هو الغالب هنا، اذن يدور الامر بين أن لا توجد النار اصلاً، او توجد بمجموع خيراتها وشرورها، عندئذ ينبغي أن نرى ما هو مقتضى الحكمة البالغة، فهل مقتضى الحكمة البالغة أن تضحي بالخير الكثير من اجل الشر القليل، ام العكس، تدفع الشر القليل من اجل الخير الكثير؟

من المسلَّم أن الصحيح هو الشق الثاني. بل منع الخير الكثير لاجل دفع الشر القليل شر كثير بذاته، ويتنافى مع الحكمة البالغة. يقول الحكماء إن الموجودات بحسب الفرض الاولي على خمسة انواع: خير محض، شر محض، خير غالب، شر غالب، متساوٍ. ويقولون ليس لدينا موجود هو شر محض، او شر غالب، او يتساوى فيه الخير والشر، بل ما هو موجود اما أن يكون خيراً محضاً، واما أن يكون خيراً غالباً.

اذن اتضح أن تفكيك الشرور عن الخيرات وهم محض، وهو محال عقلاً، فنظام افضل من النظام الموجود امر لا يتعدى الوهم، اذن (ليس في

فرضــية الحــركة العامة فيقول: ((اذا كانت الحركة العامة واقعية ينبغي أن نأكل الحركة ونلبسها))، ونظير المصارع الــذي يقول: ((اذا كــانت القــوة

الامكان ابدع مما كان).

امــا المرحلة الثالثة فبغض النظر عن كون الشرور من لوازم وجود خيــرات هــذا العالم، فهي بدورها مبدأ، ومنشأ لخيرات كثيرة، حيث يترتب على وجودها منافع، ومصالح كثيرة، ولو لم تكن هذه الشرور سوف لا تكون هناك خيرات وبركات اخرى.

اولاً ــ إن بعــض الشــرور نظيــر الموت، والشيخوخة لازم لتكامل الروح، وتحولها من نشأة الى نشأة اخرى. فكما أن ثمرة الجوز تولد مخلوطة مــن القشــرة واللب، ثم يتكامل اللب تدريجياً، وينفصل عن القشرة ويستقل، حــتى يــنعدم دور القشرة، ويصل الامر الى ضرورة كسرها ليتحرر اللب، فالروح كذلك بالنسبة الى البدن.

ثانيــاً ــ لو لم تكن هذه التزاحمات، والتضادات، وتبقى الصورة التي تعــرض عــلى المادة بقاءً دائمياً فسوف لا يكون للمادة قابلية ظهور صورة اخــرى، وتظــل عــلى صورة واحد الى الابد، وهذا بذاته مانع امام تكامل وشــمول نظــام الوجود. فجرّاء التضاد، والتزاحم، والهدم، والابطال يصل الدور الى الصور اللاحقة، وينبسط الوجود ويتكامل. ومن هنا قال الحكماء: ((لولا التضاد ما صح دوام الفيض عن المبدأ الجواد)).

ثالثاً ــ إن وجود الشرور، والاعدام مفيد، ومؤثر، وشرط حتمي بغية تكــامل وجــود الموجودات، وايجاد الحركة، وسوقها صوب الكمال. راجع كتاب (العدل الالهي) تأليف مرتضى مطهري، بغية الاطلاع بشكل اكبر على

الكهربائية امراً واقعياً فلتأت، ولنتصارع معاً».

المراحل الثلاث لمعالجة موضوع الشرور.

يقول الحكماء: إن الحركات الطبيعية (المكانية) تحصل دائماً على اثر الحركات القسرية؛ فما لم يبتعد الشيء عن مقتضى طبعه بواسطة القوى المضادة لا يتوفر على ميل الحركة، ولا يصل الى الهدف. ففي وسط الآلام، والمتاعب يحصل التكامل، والتهذيب، والنضج، فما لم يكن هناك آلم الجوع، والعطش لا تكون هناك لذة الشبع والرواء، وما لم يكن هناك امكان للفسق، والفجور، ومتابعة هوى النفس لا تكون هناك تقوىً وعفاف، ما لم يكن هناك تنافس، وعداوات لم تكن هناك حركة ومسابقة، وما لم يكن هناك حرب، وسفك للدماء لا يكون هناك تمدن وتقدم، واذا لم يكن هناك قهر، ودكتاتورية لا تظهر الحرية، والتحرر التي هي مظهر كمال وجمال الانسانية، واذا لم يكن هناك ظلم، وقسوة لا تكون هناك قيمة للعدالة والمساواة. إن الحاجات، والنواقص هي المحرك للقوى، وهي التي تبلغ بهذه القوى الى مرحلة الفعلية والتحرر.

اذن مع الالتفات الى أن عالم الطبيعة هو عالم التدرج، والتكامل، والحركة من النقص الى الكمال، وأن الحركة والتدرج ذاتي للطبيعة، ومع الالتفات الى أن الحركة والاتجاه صوب الكمال مرتهن ذاتياً وتكوينياً بما يسمى شروراً وقبائح، تتضح فائدة، وفلسفة الشرور، والقبائح، ويتضح أن ما هو شر وقبيح انما هو كذلك بالنظر الجزئي، وبلحاظ شيء خاص، اما بمقياس اوسع فهو خير وحسن، وليس شراً وقبحاً.

اتضح في ضوء ما تقدم: اولاً ــ إن شرور العالم هي من الاعدام، او

مـــن الوجودات التي اصبحت سبباً للاعدام. ثانيـــاً [illegible]

تنفك عن الخيرات، وعدم وجودها يستلزم عدم وجود هذا [illegible]

هذه الشرور، والقبائح تلعب دوراً مهماً، ومؤثراً في نظام [illegible]

الموجودات.



لعالم الخلقة خالق

الطرق البشرية نحو الله

المُقَدَّمَةُ

عالجنا حتى الآن الإشكالات والموانع، التي تقف في طريق معرفة الله.

نحـاول أن نـرى الآن ما هو الطريق والدليل الذي ينبغي أن نذعن بموجبه بوجـود الله؟ ما هو الطريق أمام الإنسان لمعرفة الله؟ ومن حيث الأساس ما هـو الطـريق الذي اتخذه الإنسان لمعرفة الله، سواء لبس ثوب العرفان أم الوحـي أم الفلسفة أم الكلام؟ اقتصر البحث في هذه المقالة الفلسفية المختزلة عـلى طـرح الموضوع من زاوية فلسفية، واكتفت هذه المقالة بذكر برهان الصـديقين مـن بين البراهين الفلسفية، وهو أي برهان الصديقين إرث من فلسفة صدر الدين الشيرازي، وهو من أرفع وأشرف البراهين الفلسفية، كما ذكرت هذه المقالة برهاناً آخر سنأتي على ذكره لاحقاً.

لكنـني أجد حاجةً لإشباع البحث هنا، وطرح جميع الأساليب والطرق التي انتهجها البشر للوصول إلى هذا الهدف. ومن هنا سنشير إجمالاً إلى هذه الطرق، قبل الدخول إلى التعليق على المتن.

تتنوع أساليب البشر عامة في معرفة الله إلى ثلاثة طرق:

أ ــ طريق القلب أو طريق الفطرة.

ب ــ طريق الحسّ والعلم أو طريق الطبيعة.

جـ ـ طريق العقل أو طريق الإستدلال والفلسفة.

على أن الطريقين الاخيرين يتشعبان إلى طرق كثيرة، وسنوضح ذلك لاحقاً.

طريق القلب أو طريق الفطرة:

يقولون إن معرفة الله فطرية، أي إن كل إنسان ـ بحكم خلقه وجهازه التكويني الروحي يعرف الله، دون أن يحتاج إلى كسب وتحصيل للمعرفة، التي تفضي إلى ذلك. وهنا ينبغي تقديم الايضاح التالي:

يقصد بعض من يدعي فطرية معرفة الله من الفطرة فطرة العقل، فيقولون إن الإنسان بحكم عقله الفطري يذعن بوجود الله دون أن يحتاج إلى مقدمات استدلالية. فالإلتفات إلى نظام الوجود وخضوع الموجودات يفضي بذاته دون استدلال إلى الإعتقاد بوجود مدبر وقاهر، كما هو الحال في سائر الفطريات بحسب اصطلاح المناطقة.

لكننا لا نقصد من الفطرة فطرة العقل، بل نقصد فطرة القلب. وفطرة القلب تعني أنّ الإنسان بحسب بنيته الروحية الخاصة يطلب الله المبدع، فطلب الله والبحث عنه غريزة مغروسة في الإنسان، كما هو الحال في غريزة الأُمومة المغروسة في طبيعة الطفل.

يتوفر الطفل بشكل لا شعوري على هذه الغريزة، فيريد أُمه ويبحث عنها دون أن يعرف وجود هذه الغريزة في داخله، ودون أن تظهر انعكاساتها على مستوى إحساسه الظاهري. وقد نظم جلال الدين الرومي هذا التشبيه حينما قال:

على غرار ميل الأطفال لأُمهاتهم

حيث لا يعرفون سر ميلهم في شفاههم

على غرار الشوق المفرط لكل مريد جديد

إلى شيخه اليافع حظه بمجد

إن العقل الجزئي فيض من العقل الكلي

فحركة هذا الظل تابع لغصن الورد

إن الظل سوف يفنى في النهاية فيه

إذن اعرفوا سر الميل والبحث

ويقول شاعر آخر:

إن آلاف الذرات تهرول فزعه

في الشمس وهي غافلة عما تعني الشمس

إن غريزة طلب الله والبحث عنه لون من الجاذبة المعنوية القائمة بين القلب وإحساسات الإنسان من جهة وبين الوجود أي المبدأ الأعلى والكمال المطلق من جهة اخرى. على غرار التجاذب الموجود بين الأجسام والأجرام. فالإنسان دون أن يشعر يقع تحت تأثير هذه القوة السرية. وكأن هناك (أنا) أُخرى غير (الأنا) تستتر في وجوده وهي تعزف موسيقاها. وعلى حد قول الشاعر نظيري نيشابوري:

غير «الأنا» خلف هذه الستارة هناك متكلم

لا يمكن كتم السر في القلب لأن هناك متحدث

أيها البلبل احمل الوردة من البستان إلى مهجعنا الليلي

ففي زاوية هذا القفص حديث وطنين

لا تتوهم أنني أنا الذي أختلق هذه القصة

تعالَ قرب أُذنك لشفتي حيث هناك نغم وايقاع

ويقول حافظ الشيرازي:

لا أعرف من الذي هو في أعماقي وأنا ذو القلب المتعب

فأنا صامت وهو ينحب ويصيح

لقد وقف علماء النفس في القرن الأخير على حقيقة وجود شعور خفي خلف الشعور الظاهر. وكأن هناك (أنا) تختفي وراء (الأنا الظاهرية) على أنَّ بعض هؤلاء العلماء افترض أنَّ عناصر (الانا الخفية) تحدرت من الشعور الظاهري وحوّرت شكلها. لكن بعض هؤلاء العلماء يعترف بأصالة الشعور الباطني، والشعور الأخلاقي والفني والعلمي، وكذلك الديني للنفس البشرية يعدونه أمراً أصيلاً وفطرياً.

وعند هذا المحور يختلف سبيل العرفاء عن سبيل الفلاسفة ويستقلان. فالعرفاء بحكم إيمانهم بقوة العشق الفطري يسعون الى تعزيز هذه القوة، ويعتقدون أنَّ الإحساسات الإلهية القلبية المتعالية يجب تعزيزها، ورفع موانع رشدها واتساعها، وعلى حدِّ تعبيرهم ينبغي تصفية القلب، والتحليق على جناح الطائر المقتدر والنفاذ (العشق) صوب الله. أمّا الفلاسفة والمتكلمون فهم يسعون الى اكتشاف الدليل على مقصودهم ومطلوبهم عن طريق العقل والفكر والإستدلال. فالعارف يريد أن يطير ويصل، أمّا الفيلسوف فيريد أن يضع يده في جعبة فكره ويعثر على المطلوب في فكره. العارف يريد أن يرى أمّا الفيلسوف فيريد أن يعرف. والعبادة في الشريعة المقدسة جاءت لتنمية هذا الإحساس، ولا أقل من أن يكون ذلك أحد أهداف فلسفة العبادة.

إنَّ هـناك كثيراً من العلماء في عصرنا يعتقدون بوجود هذا اللون من الإحساس والشغف والعشق والحركة في عمق روح الآدميين، حيث يوصلهم للإله الأزلي.

وإذا أردنـا أن «نعـرف هل هناك وجود لهذا الإحساس لدى الآدمي؟ فأمامـنا طـريقان: أحدهما أن نجرب على أنفسنا عملياً ونبحث في وجودنا ووجـود الآخرين، والآخر أن نقرأ نظريات العلماء الذين عالجوا عبر سنين طـوال القضـايا المعـنوية في النفس البشرية. فقد أثبت المتقدمون بالطرق الإسـتدلالية والإشراقية وجود هذا اللون من العشق لدى جميع الموجودات، ومـن ضمنها الإنسان، أمّا علماء العصر فيتخذون من التجريب النفسي دليلاً على ذلك.

الكسيس كاريل العالم الشهير، وصاحب كتاب (الإنسان ذلك المجهول)، هو احد أولئك العلماء. يقول كارل بشأن الدعاء: (الدعاء تحليق الروح صوب الله)[١]. ويقـول ايضـاً: (قـالوا إنَّ هـناك شعلة متألقة في عمق الوجدان الإنسـاني، فالإنسـان يرى ذاته كما هي، ويميط اللثام عن أنانيته وحرصه وظلاله وغروره، ويروّض نفسه لأداء الواجبات الأخلاقية، ويسعى للحصول على التواضع الفكري، وعندئذ يتجلى له سلطان الرب الغفور ذي الجلال)[٢].

ومـن هؤلاء العلماء وليم جيمس، حيث يقول: (مهما كان عند الميول والدوافـع التي تنبثق من عالم الطبيعة، فإن أغلب ميولنا وتطلعاتنا تنبع من عـالم ما وراء الطبيعة، اذ لا تتلائم أغلب هذه الميول مع الحسابات المادية والعقلانية). ويقول أيضاً: (أوافق تماماً على أنّ منبع الحياة الدينية هو القلب،

(١، ٢) رسالة الدعاء ترجمة علي شريعتي.

وأوافــق أيضاً على أنّ التعاليم الفلسفية تشبه الأفكار المترجمة، حيث يكون أصـــلها لغة أخرى). ويقول أيضاً: (تعتقد العامة أنّ إيمانها يقوم على أُسس فلسفية محكمة، بينا يقوم البناء الفلسفي على أساس الإيمان)(١).

أما باسكال حيث يرى ــ كما نقل المرحوم فروغي ــ أن الحب أرقى مــن العقــل، ويقيــم باسكال بناء العلم والعقيدة على أساس الإشراق القلبي، ويقــول: (إن القــلب يدل على وجود الله لا العقل، ويحصل الإيمان عن هذا الطريق.) ويقول ايضاً: (للقلب أدلته التي لا يصل اليها العقل)(٢).

ويعــتقد برجسُــن ــ كما نقل المرحوم فروغي ــ بلونين من الديانة والأخــلاق، ويــرى لكل لون من هذين اللونين منبعاً خاصاً، أحدهما سافل والآخــر عال. والمبدأ السافل هو صلاح الهيئة الإجتماعية، أمّا المبدأ العالي فهــو فيــض من العالم العلوي. وبصدد هذا اللون من الديانة، الذي ينبع من المــبدأ العالي يقول: (إنها الأساس المعرفي الذي يوجد الغريزة في الكائنات الحية والعقل لدى الإنسان. ومن هذا الأساس تودع في الإنسان قوة الإشراق، هــذه التي تتسم بالضعف والإبهام لدى العامة، ولكن يمكن أن تظهر متكاملة قويــة إلى الدرجة التي يصبح فيها الفرد شاعراً بنفوذ ذلك الأساس الرئيسي، كمــا تــنفذ النار في الحديد وتثقبه. وبعبارة أُخرى يتصل بالمبدأ وتشتعل في نفســه نار العشق، ويتحول القلق الذي يخلقه العقل في الإنسان إلى اطمئنان وينســلخ عن الإرتباط بالجزئيات ويلتحم بشكل كامل بالحياة: أنا عاشق لكل الوجود وكل الوجود ينبع منه)(٣).

---

(١) الدين والروح، ترجمة مهدي قائني الى الفارسية.

(٢) نطور الحكمة في اوربا: ج٢، ص١٤.

(٣) تطور الحكمة في اوربا: ج٣، ص٣٢١.

(يونج) أحد علماء النفس المعاصرين، وتلميذ (فرويد) البارز المشهور، وهو أحد العلماء الذين يعتقدون بأصالة الإحساس الديني في عمق الوجدان البشري، ويرفض نظرية أُستاذه في تفسير الإحساس الديني بوصفه إحساساً مادياً مطروداً تحوّر شكله، وهناك رسائل متبادلة بينه وبين أُستاذه في هذا المجال، وهي منشورة في بعض الدراسات.

ولعلامة عصرنا الشهير (إينشتاين) نص ملفت في هذا المجال. ففي مقال مأثور عنه تحت عنوان (الدين والعلوم) يقول بعد تأكيده على أنّ الدافع الديني ليس متساوياً لدى جميع الناس، وبعد توجيه النقد للتوراة والانجيل في طريقتهما لمعرفة الله، (إن هناك عقيدة وديناً ثالثاً قائماً بين الجميع دون استثناء، رغم أنه لا يوجد على شكل موحد، وأنا اسميه الإحساس الديني للخلق أو الوجود. ومن العسير جداً الكشف عن هذا الإحساس لمن يفقده بشكل كامل، خصوصاً ليس هناك مجال للبحث هنا عن الله الذي يظهر بأشكال مختلفة. إنّ الإنسان الضئيل يحس في هذا الدين بآمال وتطلعات البشر ويحس بالعظمة والجلال الذي يظهر في ما وراء الأفكار والظواهر الطبيعية. فهو يرى وجوده لوناً من السجن، فيتطلع للهروب من قفص الجسد ليمسك بتمام الوجود بوصفه حقيقة واحدة)[(١)].

إنّ هناك أدلة كثيرة في القرآن المجيد وفي المأثور عن الأئمة تؤكد على فطرية الدين والاتجاه الى الله. ويبدو أنّ القرآن الكريم هو أول كتاب طرح هذه المسألة، ونلاحظ أنّ المعرفة البشرية بعد أربعة عشر قرناً تؤيد هذا الطرح.

---

(١) راجع (العالم الذي اعرفه) ص٥٣.

نكـــتفي هـــنا بـــنقل بعض الآيات وبضعة نصوص عن الأئمة (عليهم السـلام)، ونعــزف عــن تفسير هذه الآيات، لأن مجال إيضاحها وتفسيرها يخـــرج عن مهمة هذه الدراسة، خصوصاً مع الإلتفات إلى النصوص النبوية وما قدمه أهل البيت (عليهم السلام) في شرح وتوضيح هذه الآيات:

١ ـــ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها.

٢ ـــ أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والارض.

٣ ـــ الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب.

٤ ـــ ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشةً ضنكى.

٥ ـــ فذكر إنما أنت مذكر.

٦ ـــ سبح لله ما في السموات والارض.

٧ ـــ وإذ أخــذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى.

٨ ـــ والذين آمنوا أشد حباً لله.

٩ ـــ فــبعث فيهــم رسله وواتر اليهم أنبياءَه ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكروهم منسيَّ نعمته ويحتج عليهم بالتبليغ ويثير لهم دفائن العقول.

١٠ ـــ إبتدع بقدرته الخلق ابتداعا واخترعهم على مشيئته اختراعاً ثم سلك بهم في طريق إرادته وبعثهم في سبيل محبته.

طريق الحس والعلم أو الطريق الطبيعي

يمكـــن أن نطلق على هذا الطريق طريق قراءة الخلق. وهذا الطريق بدوره ينقسم إلى ثلاثة اقسام:

١ ـــ القراءة عن طريق النظم الموجودة في بنية العالم.

٢ ــ القــراءة عــن طريق التوجيه والهداية السرية، التي تتوفر عليها الموجودات في مسيرتها.

٣ ــ القراءة عن طريق حدوث وظهور العالم.

١ ــ نظم العالم:

إنّ قــراءة حالات الموجودات تدلل على أنّ بنية العالم وبنية الوحدات الــتي يتشكل منها بنية (مدروسة). فلكل شيء مكانه الذي يحتله، ولكل شيء هدفه من وجوده في هذا الموقع.

إنّ العالم يشبه تماماً الكتاب، الذي حرره مؤلف واعٍ، فكل جملة وسطر وفصــل يحــتوي على مجموعة معانٍ وأفكار ومقاصد، والنظام الذي تتوفر عليه الكلمات والجمل والأسطر يدلل على دقة خاصة وهدف معين لمؤلفه.

وكل فرد يمكنه في حدود معينه أن يقرأ خطوط وسطور كتاب الخلق، ويــدرك مجموعة معانٍ من هذه القراءة، ويقف على قصد ووعي مؤلفه. إنّ كــل فرد يمكنه أن يستنبط النظم الحكيمة ويتعرف على الآثار والأدلة على الــتدبير والإرادة في عملية الخلق، مهما كان هذا الفرد أُميّاً وبدوياً، على أنّ تطــور معــرفة الفــرد بالعــلوم الطبيعية يزيد من دائرة حجم إدراكه لهذه الظواهر.

أكــد القــرآن الكــريم بإصــرار على حث البشر لقراءة الخلق وبنية الموجــودات، بغية معرفة الله، كما اهتمت نصوص أئمة الدين اهتماماً فائقاً بهــذا الموضــوع، وخطــب نهج البلاغة وتوحيد المفضل وبعض الأدعية والإحــتجاجات نموذج هذا الاهتمام، ونغضُّ النظر عن ذكر هذه النصوص، لأن ذكرها الإجمالي غير مفيد وتفصيلها وشرحها خارج عن حدود مهمة هذا

الكتاب، ونوكل الأمر إلى فرصة أُخرى.

مــن المسلّم أنّ هذا الطريق لمعرفة الله هو أفضل الطرق للسواد العام مــن الــناس. امــا الأن فــنريد أن نعرف كيف تدل النظم القائمة في بنية الموجودات على وجود الله العليم الحكيم؟ الإجابة على هذا الإستفهام واضحة، فكمــا أنّ وجود أصل الأثر يدل على وجود المؤثر، فصفات وخصوصيات هذا الأثر أيضاً يمكن إلى حدٍّ بعيد أن تكون مرآة ودليلاً على صفات المؤثر. نذكر هنا مثالاً:

إننا بني البشر لا نعرف بشكل مباشر محتويات أفكار وضمائر وأخلاق بعضــنا للــبعض الآخــر، ولا يمكننا أن نعرف ذلك، فمن البديهي إنني لا أســتطيع بشــكل مباشر أن أتعرف على ضميرك وأقرأ بشكل مباشر نواياك وصــفاتك الأخلاقية، كما لا يمكنك أن تتعرف بشكل مباشر على ضميري، ولكن في نفس الوقت نعرف إلى حدود كبيرة محتويات ضمائر بعضنا، دون أن نشك أدنى شك في ذلك.

نؤمــن بــأن فرداً معيناً عالم، ودليلنا هو آثاره الخطابية والتحريرية. ونعد فرداً فيلسوفاً والآخر فقيهاً والثالث رياضياً والرابع فيزيائياً، لماذا؟ لأننا وجدنــا آثــار الأول فلسفية وآثار الثاني فقهية وآثار الثالث رياضية والرابع أدبيــة. وبحكم السنخية الضرورية بين الأثر والمؤثر لا يمكن أن يصدر من غير العالم كلاماً علمياً، أو أن يصدر من فقيه محض كلاماً منظماً فلسفياً أو رياضــياً أو أدبيــاً، أو أن يصدر من حكيم محض أثراً فقهياً أو رياضياً. لا يشــك أحد منا ونحن نعرف (صاحب الجواهر) في أن الرجل فقيه كبير، في حيــن إننا لم نره، وإذا رأيناه لا يمكننا أن نتعرف بشكل مباشر على مكنون ضميره، لكن كتاب الجواهر دليل يقيني على أن مؤلفه فقيه كبير.

مــن الممكن أن يقال إنّ اليقين في هذه الميادين ليس يقيناً لا يصاحبه احــتمال الخلاف، بل هناك احتمال للخلاف بحساب الإحتمال، لكنه ضعيف للدرجة التي لا يحسب لها أي عقل سليم أي حساب. إنّ احتمال الخلاف هنا هو احتمال الصدفة والإتفاق. فبالنسبة إلى مثال كتاب الجواهر، نحن نقطع إنّ مؤلفــه فقيه كبير، لكن هذا القطع واليقين لا يعني عدم وجود أي إحتمال في أنّ المؤلف ليس فقيهاً، لأنّ كتاباته جاءت صدفة واتفاقاً؛ بل هناك احتمال في أنّ مؤلــف كــتاب الجواهر ليس فقيهاً، وأنَّ كتاباته حُررت صدفة، لكن هذا الإحتمال ضعيف إلى الدرجة التي لا تقبل العدّ والحساب، ومن هنا نقول إنّ لديــنا يقيــناً وقطعاً بأنّ صاحب الجواهر فقيه كبير وليس ظناً وإحتمالاً. إنّ الإحــتمال في هذه الموارد ليس من قبيل الأعداد التي نعرفها نظير واحد في المائــة أو واحد في الألف أو واحد في المليون أو واحد في المليار وغيرها، بــل هي كسر من عدد لا يدخل حتى في دائرة أوهامنا، كما لو فرضنا عدداً تأخذ الأصفار على يمينه مكاناً يصل إلى القمر. إنّ إحتمال الصدفة في مثل هــذه الموارد لون من الإحتمال الذي لا يمكن تصوره. لكنه إحتمال على كل حال.

ســنعالج هذا الموضوع لاحقاً، ونكتفي هنا بالقول: لا مانع من وجود هذا الحجم من الإحتمال الذي لا يمكن أخذه بنظر الإعتبار، وهذه الإحتمالات رغــم أنها تكتشف فقط بقوة التحليل الرياضي الدقيقة ولا نحسها في اعماق وجدانــنا، لكنــنا يمكن أن نطرحها بشأن أي مؤلف وأي كاتب. فمن الممكن عــلى ســبيل المثال أن نطرح هذا اللون من الإحتمال بشأن الشاعر الشهير ســعدي الشيرازي، فنحتمل مع كل آثاره الشعرية إنه لم يكن ذا ذوق أدبي،

إنمـــا جـــاءت كـــل هـــذه الأشعار والنصوص النثرية صدفة، أو نطرح هذا الإحـــتمال بشـــأن الفيلسوف والطبيب أبي علي بن سينا، ونحتمل أنه لم يكن عـــلى عـــلم بالفلســـفة والطب، وأنه خطَّ القلم على الورق بالصدفة، وأنتج مجموعة من المسائل المنظمة والبحوث المفيدة، واستند إلى المصادر السليمة إتفاقاً وصدفة، ونطرح هذا الاحتمال أيضاً بشأن صاحب الجواهر حينما كتب كتابه «الجواهر». ورغم أننا لا نستطيع منطقياً سدَّ باب هذا الإحتمال لكننا لا نشـــك بـــأنّ ســـعدي كان ذا ذوق شعري وأدبي، وأنّ ابن سينا كان فيلسوفاً وطبيـــباً، وأنّ صـــاحب الجواهر ذو ملكات فقهية. إنّ الذين يدعون الإنسان لقـــراءة كـــتاب الخـــلق بغية التعرف على الله يريدون أن يطمئن البشر بعلم وحكمـــة الصانع المتعال، بحجم إيمانهم واطمئنانهم بأدب وفلسفة وفقه سعدي وابن سينا وصاحب الجواهر، انطلاقاً من آثارهم.

يقـــول كرســـي مورسن في كتاب «سرُّ خلق الانسان»، ترجمة محمد سعيدي إلى الفارسية، ص٩:

«خـــذ عشر قطع من النقد *(الريال)* وعلِّم هذه القطع من واحد إلى عشرة، وضـــعها في جعبة، ثم اخلطها، ثم حاول أن تستخرجها على الترتيب من واحد الى عشرة، وكلما استخرجت واحدة منها أرجعها إلى الجعبة قبل أن تسحب الثانية، عندئذ يكون احتمال خروج القطعة رقم واحد معادلاً لـــ ١٠/١، واحـــتمال أن تســـتخرج القطعة رقم (١) ورقم (٢) على الترتيب يكون معادلاً لـــ ١٠٠/١، واحتمال أن تستخرج القطعة الأولى والثانية والثالثة على الترتيب يكون معادلاً لـــ ١٠٠٠/١، واحتمال خروج القطع ١ و٢ و ٣ و٤ على التوالي يساوي ١٠٠٠٠/١، وعلى هذا المنوال يكون إحتمال

خـــروج القطع العشر على الترتيب مساوياً لواحد على عشرة مليارات. نســـتهدف من ذكر هذا المثال البسيط ايضاح حقيقة أنّ الأرقام في مقابل الإحتمالات تسير في قوس تصاعدي. وبغية أن توجد الحياة على الارض يتطـــلب الامـــر ظـــروفاً وأوضاعاً ملائمة، يستحيل أن نتصور أنّ هذه الاوضاع والظروف من زاوية الأرقام الرياضية تمت صدفة واتفاقاً. ومن هـــنا نضطر إلى الإعتقاد بوجود قوة مدركة خاصة في الطبيعة، تشرف على مسيرة هذه الظواهر، وعندئذٍ نضطر ايضاً إلى الإعتقاد بوجود هدف خاص من جمع وتفريق هذه الظواهر، وحصول الحياة على الأرض)).

هناك فروض ونظريات خاصة في عالمنا المعاصر بشأن خلق الكون والحياة والإنسان. ويحسب البعض أنّ قبول هذه النظريات والفرضيات يغنينا عـــن فرض إرادة حكيمة توجد العالم والحياة والإنسان بإرادتها، فعلى سبيل المـــثال وفق فرضية لابلاس المشهورة بشأن كرات المنظومة الشمسية يقال إنها قطع منفصلة من الشمس، تم انفصالها عن الشمس جرّاء تصادم الشمس مع كوكب آخر. ويقال بشأن الحياة إنها حصلت جرّاء توفر ظروف كيميائية، ثـــمَّ أخـــذت وفـــق ناموس التكامل بالرشد والسعة، وبصدد اجسام النباتات والحيوانـــات والإنســـان قيل إنها ظهرت وفق قانون النشوء والإرتقاء بحكم الطـــبيعة الذاتيـــة. وقيل بشأن العقل والوعي والروح الإنسانية إنها لا تعني سوى سمات التركيبات الكيميائية المادية.

ونحـــن بـــالفعل نوافق جدلاً على فرضية لابلاس بشأن كون الأرض قطعة منفصلة عن الشمس، وفرضية نشوء الحياة من خلية واحدة، وفرضية أنّ الإنســـان والحيـــوان والنبات أصل واحد ونطور بالتدريج؛ لكننا نريد أن

نرى هل يمكن تبرير هذه الفرضيات على أساس الصدفة والإتفاق، أي دون تدخـل إرادة وعقـل أم لا؟ من الأفضل أن نصغي إلى كلام العلماء أنفسهم، فـنجد أنّ كرسي مورسن في الصفحة العاشرة من كتاب «سر خلق الإنسان» يقول:

«*يعتقد بعض علماء الفلك أنّ إحتمال قرب كوكبين إلى بعضهما في حدود تجاذبهمـا وجـرّ أحدهمـا إلى الآخر يساوي واحد إلى عدة ملايين. أما إحـتمال أن يتصـادم كوكبان فيتفتتان فهو احتمال سقيم إلى الحد الذي لا نقدر على حسابه*».

يتضح إذن أننا لو سلمنا بهذه الفرضية وأنّ الأرض قطعة من الشمس انفصـلت عـنها جرّاء اصطدامها، علينا أن نفرض وجود قصد وهدف في الـبين، يُوجد هذا التصادم والإحتكاك الذي يستهدف بدوره هدفاً خاصاً، وهو ظهور الحياة ثم الحيوان ثم الإنسان، بوصفه الهدف الاساسي لخلق الأرض.

أمـا ظهـور الحيـاة فنفرض أن تجمع ظروف مادية وكيميائية كاف لظهور الحياة، أي نفرض أنّ الحياة سمة لذات المادة، لا أنها فعلية جوهرية وإضـافية عـلى فعلية المادة، فإن تجمع هذه الظروف لا يمكن تفسيره على أساس الصدفة والإتفاق. يقول كرسي مورسن في الصفحة ١٥٤ من كتابه:

«*لا يمكـن أن تظهر جميع الشروط الضرورية لظهور وإدامة الحياة على وجه الأرض بحسب الصدفة والإتفاق المحض*».

وفـي هـذا الكـتاب أيضاً بعد أن يشبع البحث في الفصل الثالث عن الغـازات الـتي نستنشقها والظروف الموضوعية الضرورية لظهور الحياة، يختتمه بالقول:

((إن الاوكسجين والهيدروجين والكاربون سواء تركبت مع بعضها أم كانت مفردة فهي من الأسس الأولية لحياة الكائنات، بل هي من حيث الأساس أصل وجود الحياة على الأرض، وليس هناك احتمال واحد بين ملايين الإحتمالات لصالح تجمع هذه الغازات على أرض الكوكب بالمقدار والكيفية المتعادلة، التي تكفي لإقامة الحياة صدفة واتفاقاً، واذا أردنا أن نقول إنّ هذا النظام بأسره حصل صدفة واتفاقاً فسوف نستدل بطريقة تتناقض مع منطق الرياضيات)).

إذن يتضح أنّ ظهور الحياة على وجه الأرض على أساس الصدفة مغاير مع العقل السليم.

وفق النظريات العلمية المعاصرة يتحدد نسل الحيوانات والنباتات من خلية واحدة، انشطرت إلى شعبتين مختلفتين نباتية وحيوانية، نريد أن نرى الآن وفق هذه النظريات هل يمكن أن يحصل هذا الإنشطار صدفة واتفاقاً، خصوصاً مع الأخذ بنظر الإعتبار حاجة الشطرين إلى بعضهما، أم سنضطر الى تفسير هذا الانشطار على أساس القصد والهدف؟

يقول كرسي مورسن في الصفحة ٥٨ من كتابه:

((لقد حصل في بداية ظهور الحياة على الارض أمر عجيب، ترك اثاراً كبيرة على حياة الموجودات الأرضية: لقد توفرت إحدى الخلايا على سمة عجيبة، تمّ لها بواسطة نور الشمس تحليل بعض التركيبات الكيميائية، فوفرت عن هذا الطريق لها ولسائر الخلايا المشابهة المواد الغذائية ــ وقد تغذى خلف أحد هذه الخلايا الأولية بذلك الغذاء، ومن ثمّ ظهر في الوجود النوع الحيواني، فخلق نسل الحيوانات، بينا اصبحت ذرية الخلايا الأخرى

نباتات، شكلوا لحمة العالم، وهما بدورهما ـ الحيوان ـ والنبات ـ يغذيان جميع الكائنات الأرضية، فهل يمكن الاذعان بأنّ خلية واحدة أضحت منشأ لحياة الحيوانات وخلية اخرى أضحت أساس وجود النباتات بالصدفة والإتفاق؟))

والملفت للنظر هنا أنّ النباتات والحيوانات التي ولدت من هاتين الخليتين يكمل بعضهما الآخر ويحتاج إليه، ولا يمكن أن يديم أي منهما حياته دون الآخر. ويوضح ((سرخلق الانسان)) في الصفحة ٣١ أنّ الحيوانات تحتاج في حياتها الى الأُوكسجين وتحتاج النباتات إلى الكاربون، تستنشق الحيوانات الأُوكسجين وتلفظ أُوكسيد الكاربون، وعلى العكس تتنفس النباتات أُوكسيد الكاربون، فتعمل ورقة النبات عمل الرئة الإنسانية تحت حرارة الشمس، فتحلل أُوكسيد الكاربون الى كاربون وأُوكسجين، فتلفظ الأُوكسجين ويبقى الكاربون. ثمّ يقول في الصفحة ٣٢:

((*إنّ جميع النباتات والغابات والفسائل بل الأحياء عامة تتركب بنيتها الوجودية من ماء وكاربون، فتلفظ الحيوانات الكاربون وتلفظ النباتات الأُوكسجين، ومن هنا حينما يتوقف نشاط الموجودات عندئذٍ فإما ان تستهلك الحيوانات كل الأُوكسجين وإما أن تستهلك النباتات كل الكاربون، وحيث يختل التعادل ينحدر نسل كل الصنفين نحو الإنقراض والزوال بسرعة*)).

إحدى العجائب الاخرى لعالم الكائنات الحية، التي لا يمكن تفسيرها على أساس الصدفة بأي وجه من الوجوه هي أنّ جنس الذكر والانثى الذي يمثل ضرورة لإدامة النسل وجد منذ أوائل نشأة الحياة. إنّ أجهزة التناسل، سواء أكانت في عالم الحيوان أم النبات وسواء أكانت في جنس الذكر أم

الأنثى، مدهشة الى الدرجة التي لا يمكن معها القول أنها غير هادفة، وإنها لم تخلق لإدامة الحياة والنسل.

نـتجاوز عمـا تقدم، ونأتي على قراءة أجسام النباتات والحيوانات في أقسـامها المختـلفة، عندئذ سنغرق في دهشة وحيرة، لا يستطيع أن يثيرها قراءة كتاب من آلاف الصفحات مليء بالإلتفاتات الدقيقة والمثيرة. وعلى حد تعبير سعدي:

الخلق جميعه تنبيه الهي للقلب

ومن لا يقر بوجود الله فليس له قلب

ها هي كل هذه الصور العجيبة على باب وحائط

فكل من لا يتحرك فكره بها كان صورة لصيقة على الحائط

لقـد ظهـر في أوربا ولمدة محدودة اتجاه فكري يقرر أنّ أنظمة خلق النـباتات والحيوانات تدل على الحكمة البالغة وصانع العالم إذا افترضنا أنها خلقت دفعة واحدة، أما اذا خلقت بالتدريج فلا مانع من أن تتجمع سلسلة من الصـدف التدريجية فتفضي إلى ما هو حاصل بالفعل. ظهر هذا الإتجاه بعد طرح الداروينية ونظرية التطور العضوي، فحسبوا أنّ أسس الداروينية كافية لتبرير خلق الأحياء صدفة واتفاقاً.

مـن المسـلَّم أنّ الأسس التي يطرحها علماء الأحياء للتكامل لا تكفي بمفـردها بأي وجه من الوجوه لتفسير وتبرير ظاهرة الخلق. ومن المستحيل تبرير وتفسير الخلق دون إدخال عنصر القصدية والهدفية للطبيعة.

إنّ نقطـة إتكـاء الداروينية تعتمد (الإنتخاب الطبيعي وبقاء الاصلح). وهذه حقيقة واقعية في معركة الحياة التي تغربل الكائنات، وإنّ الكائن الحي

الـــذي يتطابق ويتكيف مع الظروف الموضوعية لدرجة أكبر هو الذي يتوفر على قابلية أكبر للبقاء.

لكـــن حديثنا ينصب على انه: هل الإمكانات الضرورية والمفيدة لحياة الكـــائن الحي يمكن ابتداءً أن تحصل صدفة واتفاقاً، لكي تبقى أو تزول بعد ذلـــك فـــي غـــربال الطبيعة؟ إن قراءة عالم الموجودات يدل على قوة سرية مدركـــة وهادفـــة تخـــلق فـــي بنية الأحياء ما يجعلها متلائمة مع الظروف الموضوعية.

إذا كـــانت جميـــع التغييرات الحاصلة في بنية الموجودات الحية على غـــرار الأغشية التي تربط أصابع بعض الطيور المائية أمكن القول إنّ هذا الغشـــاء ظهـــر صـــدفة بين أصابع هذه الطيور، وهو مفيد في سباحة هذه الحيوانات، التي استخدمته بالفعل، ثم اخذت هذه الأغشية بالإنتقال وراثياً الى اعقاب هذه الحيوانات [بغض النظر عن عدم قبول علم الوراثة لهذا الفرض]. لكـــن بعـــض البـــنى المفيدة والضرورية للكائنات الحية جاءت على صورة أجهـــزة عظيمـــة جداً ومعقدة، بالشكل الذي لا يمكن الإستفادة منها إلا حينما يكـــون جميـــع الجهاز قائماً بالفعل، نظير جهاز البصر العظيم. فكيف يمكن القـــول في مثل هذه الموارد أن تغييراً حصل بالصدفة في بدن الكائن الحي، وجعله أصلح للبقاء، وحفظته الطبيعة في غربالها.

يقـــول كتاب سر خلق الإنسان في الصفحة ٧٦ بعد إيضاح بشأن بنية العين العجيبة:

«إنّ جميـــع هذه العناصر بدءاً من القرنية وانتهاءً بالألياف العصبية يجب أن توجـــد مع بعضها في آنٍ واحد؛ إذ مع فقد أي واحد من هذه العناصر

ســوف تصبح الرؤية غير ممكنة، ومع ذلك هل يمكن أن نتصور اجتماع جميع هذه العوامل ذاتياً وأنّ كل واحد منها ينظم النور بالطريقة التي يفيد منه الآخر ويسد حاجته)).

ثــمَّ هناك أمر آخر يبعث على الدهشة والحيرة، ألا وهو خلايا الجسم البشــري، هذه الخلايا التي يصل عددها في بدن الفرد الواحد الى المليارات، والتي تزيد على عدد مجموع سكان الارض. ورغم أنّ هذه الخلايا تنبع من اصل واحد وتتفرع من جذر واحد إلا أنّ لكل صنف منها عملاً خاصاً وغذاء خاصــاً بــه. فكــل خلية من أعضاء الجسم المختلفة كالعظم واللحم والظفر والشعر والعين والسن وأمثالها تجذب الغذاء الذي يتناسب مع نموها وحياتها، وتتمتع الخلايا بقدرة مذهلة على التكيف مع الظروف والحاجات.

جاء في الصفحة ٦١ من (سر خلق الانسان):

((تحــول الخلايــا بشــكل قهري أشكالها وحتى طبيعتها الأصلية وفق مقتضــيات المحيط وحاجاتها الحيوية وتتكيف مع الحاجات ومع المحيط التي هــي جزء منه. فكل خلية في جسم الكائن الحي ينبغي أن تتهيأ لتكون لحماً أحياناً وجلداً أحياناً أخرى، أو تشكل ميناء السن حيناً أخر وتصبح دمع العين أحياناً ومخاط الأنف حيناً آخر، وتتشكل أحياناً ضمن هيئة الاذن. وعندئذٍ فكل خلية عليها أن تأتي على الشكل والكيفية التي تؤدي وظيفتها من خلالها)).

إنّ عجــائب نظام الخلق وتناغماته لا يمكن إحصاؤها، فما من زاوية تبصرها ولا تشاهد فيها الانسجام والتكامل والنظام، وآثار القصد والإرادة في الخلق. جاء في الصفحة الثالثة من (سر الخلق):

((*إنَ هــناك أدلــة بارزة على أنّ الإنسان عبر الزمن تكيّف مع الطبيعة، وتتكامل هذه النظرية اليوم حيث تتكيف الطبيعة بدورها مع الإنسان*)).

وفي الصفحة ٤٨ يقول:

((حيـنما نـأخذ باعتبارنا حجم الأرض ووضعها في الفضاء، والتركيبات المحيـرة لهذا الوضع نجد أنّ احتمال حصول بعض هذه التركيبات إتفاقاً وصدفة يعادل الواحد من المليون. أما احتمال حصولها بمجموعها صدفة واتفاقـاً فهـو واحد في المليارات. ومن هنا لا يمكن تفسير نشأة الارض والحيـاة عـليها بالإتفاق والصدفة على الإطلاق. والأغرب من انسجام وتكيف الإنسان مع الطبيعة تكيفها هي مع الانسان)).

٢ ــ التوجيه والإستهداء

استهداء الأشياء من الآثار والعلامات التي تشاهد في خلق الموجودات، وتدل على تدخل لون من القصد والتدبير. يتمتع كل موجود مضافاً إلى بنية نظامه الداخلي على قوة رمزية يهتدي من خلالها إلى طريقه نحو المستقبل. وبعـبارة أخرى أنّ الأشياء غير بصيرة بحسب بنائها الداخلي المادي، لكنها تتمتع بنفس الوقت ببصيرة خفية تهتدي بها، وهذه البصيرة ينبغي تلمسها فيما وراء البنية المادية للأشياء.

أما ما هي ماهية هذ البصيرة السرية وكيف يمكن أن تكون؟ فهل هي كامـنة في داخل الاشياء أم أنها خارجة تماماً عنها؟ ام انها نظير جاذبية قوة أقـوى لـلموجودات صوب الكمال، وعلى حد تعبير الفلاسفة نظير تحريك المعشـوق وتأثيـره في العاشق؟ فهذا بحث متسع الأطراف. لكن وجود هذه القـوة على أي حال دليل وشاهد على وجود قدرة مـدبرة تسيطـر علـى الموجودات وتديرها.

إنّ هذا الدليل يختلف عن دليل النظام، فدليل النظام يرتبط بالتشكيلات

الفاعل في اللون الأول. ويكتسبها من الغاية في اللون الثاني. رغم عدم وجود انفكـــاك بـــلحاظ واعتبار من الإعتبارات بين الفاعل والغاية من وجهة نظر فلسفية دقيقة.

نـــأتي الآن لنرى ما هو الدليل الذي يمكننا من خلاله إثبات وجود هذا الـــلون من الهداية في جميع الموجودات أو في بعضها. ينبغي أن نستفيد في البداية من القرآن الكريم. ويبدو أن القرآن الكريم هو أول كتاب ميز بين النظام الداخـــلي للأشـــياء والإســـتهداء، وذكرهما كدليلين مستقلين، أي أثبت بشكل تـــلميحي أن اســـتهداء الموجـــودات لا ينحصر أمره بالبنية والنظام الداخلي والمادي لهذه الموجودات.

ينقل القرآن على لسان موسى في الآية ٥٠ من سورة طه: ﴿**قال ربنا الـــذي أعطى كلَّ شيءٍ خلقه ثم هدى**﴾، ويقول في الآية الثالثة والرابعة من ســـورة الأعـــلى: ﴿**الـــذي خلق فسوَّى والذي قدَّر فهدى**﴾. وبشأن استهداء الجمـــادات يقول في الآية الثانية عشرة من سورة السجدة: ﴿**وأوحى في كل سماءٍ أمرها**﴾ وبشأن النباتات يقول في الآية ٦ من سورة الرحمن: ﴿**والنجم والشـــجر يسجدان**﴾، وبشأن الحيوانات يقول في الاية ٦٨ من سورة النحل: ﴿**وأوحى ربـــك الى النحل**﴾، وبشأن الإنسان يقول في الآية الثامنة من سورة الشمس: ﴿**فألهمها فجورها وتقواها**﴾، ويقول: ﴿**وأوحينا اليهم فعل الخيرات**﴾ [سورة الانبياء، الاية ٧٣]. وبخصوص الأنبياء يقول في الآية ١٥ من سورة الشـــورى: ﴿**وما كان لرسول أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب**﴾، وبشأن خاتم الأنبياء بالخصوص يقول في الآية ٤ من سورة النجم: ﴿**فأوحى إلى عبده ما أوحى**﴾.

نحـــاول أن نـــرى الآن الدليل الذي يمكن من خلاله إثبات وجود هذا

الإستهداء في سائر الموجودات:

طـــريق إثبات ذلك (الإبداع والإبتكار). فأينما وجدنا لوناً من الإبتكار دل الأمر على وجود اللون الثاني من الهداية. إن اللازم الحتمي لبنية الأشياء الماديـــة المنظمة هو (العمل المنظم المتوقع)، لكن الإبداع والإبتكار لا يمكن أن يكون نتيجة البنية المادية والحركات المتوقعة. إن الإبداع والإبتكار مؤشر على الإرتباط بالمستقبل وعدم الإرتباط نهائياً بالماضي.

من الممكن أن تنظم آلة الحساب بالطريقة التي تقوم بها بعمليات الجمع والطـــرح والضرب والتقسيم بشكل دقيق، أي أن بنية النظام الآلي يمكن أن تنتج هذه السمة. لكن الآلة الحاسبة لا يمكن إطلاقاً أن تستطيع إبداع وابتكار قاعدة رياضية. كما أن آلة الترجمة يمكنها أن تترجم حديث متحدث ما بشكل دقيـــق، لكـــنها لا تســـتطيع اطلاقـــاً بموجب نظامها الآلي تصحيح أخطاء المتحدث.

إن إثبات أو نفي هذا اللون من الهداية في الجمادات يواجهه شيء من الصعوبة، لكنه غير عسير في النباتات والحيوانات والإنسان، أي حينما يكون هناك قدم للحياة بمعناها الإصطلاحي. نكتفي في موضوع الجمادات بالقول: إن أعم قوة تحكم الأجسام هي قوة الجاذبية، ولكن ما هي قوة الجاذبية؟ فهل قـــوة الجاذبيـــة خصوصـــية ذاتية للجسم، نظير البعد وسائر الخصوصيات الهندســـية الضرورية، التي لا تنفك عن الأجسام والأجرام، أم إنها قوة تمنح لـــلموجودات، ومن الممكن أن تفتقدها أحياناً، أي أن تغطس الموجودات في وضع تفتقد معه خصوصية تنظيم حركاتها؟ لا يمكن إبداء وجهة نظر حول هـــذا الموضـــوع سلباً أو إثباتاً، لكن نيوتن نفسه، الذي اكتشف هذا القانون يقول: إنني أعرف أن هناك علاقة بين الأجسام يتم بموجبها جذب بعضها إلى

والمؤسسـات المادية والجسمية وبعبارة أخرى (البنية العضوية للأشياء). إنّ جهـازاً صناعياً نظير السيارة أو الساعة أو معمل النسيج يتوفر على أجزاء وأعضاء وبنية، وكل جزء من أجزائه يؤكد على أنه مصنوع لغرض وقصد ولممارسة دور في بنية هذا الجهاز، لكن السيارة أو الساعة أو معمل النسيج أو أي وحـدة صناعية أخرى لا تتمتع بقوة (الإستهداء)، فليست هناك رابطة سـرية بيـن الجهـاز وبين هدفه، توجهه وتهديه ذاتياً صوب الهدف، خلافاً لـلوحدات الطـبيعية حيـث تـتوفر عـلى ذلك. ويتطلب البحث هنا شرحاً وإيضاحاً:

اِسـتهداء الأشياء على لونين: أحدهما لازم حتمي لبنيتها الداخلية. أي مـن الممكـن أن تنتظم البنية الداخلية لجهاز ما بالشكل الذي تطوي طريقها وتـؤدي عمـلها بشكل ذاتي. فجهاز الساعة يُصنع بالدقة التي يؤدي خلالها عملـه، دون أي خطأ. والسفينة الفضائية تصمم وتصنع بانتظام ودقة تطوي معهمـا طـريقها دون خلل، وتمارس فعالياتها بتصوير وإرسال المعلومات بإتقان.

تـتجه الصـناعة اليوم صوب إحلال الآلة محل الوعي الإنساني. فآلة الحسـاب تقـوم بعمليات الجمع والطرح والضرب والقسمة بدقة، والسيارة مجهـزة بجهاز يحدد مجموع المسافة التي طوتها والسرعة التي تتحرك بها وأجهـزة أخـرى تؤشـر نفاذ البنزين أو الزيت. جهاز الرادار يتنبأ بوقوع الخطـر، والإبـرة المغناطيسـية البسـيطة تحدد الإتجاه. إن هذا اللون من الإسـتهداء والـنظام فـي العمل يحصل جراء مجموع الخواص الفيزيائية والكيميائية للأشياء، وجراء انتظام بنية وحركات وآثار الأشياء.

مما لا شك فيه أن نتيجة تنظيم وترتيب البنية بشكل مدروس هي عمل منظم ومدروس. إن هذا اللون من الإستهداء ينبع من الماضي والعلية الفاعلية، أي أن مجموع الأشياء ذات الخواص الفيزيائية والكيميائية ينتج بنية، ترتبط بموجبها الأجزاء مع بعضها، وينتج بشكل حتمي من هذا المجموع نشاطٌ معين وحركة منظمة.

اللون الآخر من الإستهداء الذي يشاهد في الأشياء أمر لا يكفي فيه الماضي والعلية الفاعلية، أي النظام المادي. إن هذا اللون من الإستهداء يحكي عن علاقة سرية بين الشيء ومستقبله، وعن علية غائية أي عن لون من الإرتباط والإتجاه نحو الغاية والهدف.

إن حركات ونشاطات جهاز ما يمكن التنبؤ بها، ما دامت ترتبط بالبنية المادية للشيء، أي أن نفس البنية المادية للشيء كافية مع الإطلاع عليها للتنبؤ بفعالياته؛ إذ يمكن معرفة العلاقات التركيبية لمجموعة مواد استخدمت في جهاز من الأجهزة، وفهم فعالياتها وردود أفعالها الحتمية. وما دام الأمر يتعلق بحركات ونشاطات وفعاليات الشيء بحدود الفعل وردِّ الفعل الطبيعي لإجزاء الشيء التي يمكن التنبؤ بها فالإستهداء نتيجة حتمية لنظام بنية الشيء ولا يعدُّ أمراً مستقلاً عن ذلك.

أما حينما يصل الأمر إلى المرحلة التي لا يتحتم فيها على الشيء ممارسة نشاط محدد، بل يقف على مفترق طرق، وفي نفس الوقت يختار الطريق الذي يوصله إلى الهدف، عندئذ يأتي دور اللون الثاني من الإستهداء، إذن فموجبات ومرجحات الإستهداء في اللون الأول تتقرر في الماضي والعلية الفاعلية، بينا تتقرر موجبات ومرجحات الإستهداء في اللون الثاني عبر العلية الغائية ومستقبل الشيء. فالشيء يكتسب وجوبه وضرورته من

البعض وفق نسب واحجام وفواصل خاصة، وأطلق على هذه القوة قوة الجاذبية أما ما هي حقيقتها؟ فلا أعرف.

أما بصدد الأحياء فنجد عدة الوان للفعاليات الإبداعية في عمل الخلايا الحيوية التي لا تكفي بنيتها الآلية لتفسير هذا اللون من الفعاليات، فإما أن نعتقد بأنّ هذه الخلايا ذات عقل وعلم وإدراك لم يصل إلى مستواه الإنسان ذاته ولا يمكن أن يصل، أي أن نذعن بأنها تفكر وتفهم وتتأثر، وإما أن نذعن بوجود قوة سرية توجه فعالياتها بشكل مباشر بطريق آخر غير العقل والإدراك. ومما لا شك فيه أن الخلية النباتية أو الحيوانية لا تتوفر على جهاز عقليّ على غرار نظام العقل والفكر الإنساني. إذن يبقى أمامنا طريقان: أولهما أن نؤمن بأن البنية الآلية للأشياء تكفي لهدايتها، والآخر أن نؤمن بوجود قوة سرية تهدي وتقود الأشياء.

تتنوع الفعاليات التي تُعدّ إبداعاً وابتكاراً، والتي لاتكفي في تفسيرها البنية الآلية في الخلايا الحيوية إلى عدة انواع:

١ ـ إمكانية التكيف مع المحيط وتغيير الطبيعة.

٢ ـ تقسيم العمل واختيار الوظيفة.

٣ ـ تجديد بنية العضو أو إيجاد عضو جديد تحتاجه البنية.

٤ ـ اكتشاف الحاجات دون توسط التعليم والتعلم.

تحدثنا فيما سبق عن قدرة تكيف الخلايا مع المحيط، هذه القدرة الفائقة التي تصل إلى حد تغيير طبيعة الخلايا ذاتها، وتحدثنا عن تقسيم العمل واختيار الوظيفة بين الخلايا رغم صدورها عن منبع واحد، تحدثنا عن هذين النوعين من الأشياء بشكل مختصر فيما مضى. ونحاول هنا درس النوعين الثالث والرابع.

إن قـــوة الحيـــاة أوجـــدت الآف الصور الجميلة والبديعة على صفحة الوجـــود بشـــكل ورود واشـــجار وطيور وغيرها، إن البنية الأولية للخلية والعوامـــل الخارجية للمحيط لا تكفي لخلق هذا التنوع والجمال وإبداعه في العالم. جاء في كتاب (سر خلق الإنسان) ص ٤٨، ما يلي:

((*إن المـــادة لا تـــنجز عمـــلاً إلا وفق قوانينها وأنظمتها، فالذرات، ترتهن بقوانين قوة جاذبية الأرض والإنفعالات الكيميائية والتأثيرات الكهربائية. ليس للمادة بذاتها قوة ابتكار، بل الحياة هي التي تنتج في كل لحظة ألوانا جديـــدة وموجودات بديعة. وبدون الحياة تضحي عرصات الارض عبارة عن قفار غير مزروعة، وتمسي البحار يباب لا فائدة فيها*)).

أضـــف إلى ذلـــك أن لـــدى كل كائن حي قدرة تجديد بنيته إلى حدود معيـــنة، وتـــتفاوت هذه الحدود في الكائنات الحية. جاء في كتاب (سر خلق الإنسان)، ص ٨٥ ما يلي:

((*حيـــنما تفقد كثير من الحيوانات كالسرطان عضواً من أعضائها فسوف تخـــبر الخلايا المختصة بشكل فوري عن هذا الفقدان، وتتصدى لجبرانه. وبمجـــرد انـــتهاء عملية تجديد العضو المفقود تتقاعد الخلايا عن العمل، وكأنها تعي بشكلٍ ذاتي وقت نهايته. واذا شُطرت الحيوانات الأميبية الى شـــطرين يتكامل كل شطر بشكلٍ مستقل ويعود كأصله. ولو قُطعت رأس دودة الارض فســـوف يولـــد لها رأس عوضاً عما فقدته. إن لدينا وسائل لإســـتخدام الخلايـــا في معالجة البدن، ولكن هل ستتحقق أمنية أن يتمكن أطباء الجراحة من دفع الخلايا لخلق يدٍ او لحمٍ أو عظم أو أظفر أو سلسلة عصبية جديدة؟*))

أمــا النوع الرابع فينبغي أن نطرح بصدده ما يصطلح عليه الإلهامات الفطرية للحيوانات، تمارس الكائنات الحية عادةً مجموعة من الفعاليات التي لا سابقة لها اطلاقاً والتي لم تتعلمها، ومع الأخذ بنظر الإعتبار أن الفعاليات الــتربوية والتعليمية لا تنتقل بالوراثة لدى الإنسان او الحيوان، يصبح الأمر أكثر وضوحاً. إحدى هذه الفعاليات الغريزية هي بناء العش والبيت، جاء في (سر خلق الإنسان) ص ٤٨ ما يلي:

((*إذا نقلنا العصفور من عشه وقمنا بتربيته في محيط آخر فبمجرد أن يبلغ مرحلة الرشد والتكامل يبدأ بنفسه في بناء عشٍ على طريقة آبائه*)).

يُحكى أن حشرة تدعى باللاتينية (آموفيل) انها تصطاد حشرة أرضية، فتلســعها من قفاها الى الدرجة التي تخدرها دون أن تُميتها فتفسد أليافها، ثم تبيض على نقطة ملائمة من جسد هذه الحشرة، ثم تموت حشرة الآموفيل قبل أن تفقــس بيوضــها، وبعــد تفقيــس هذه البيوض تأخذ بأكل الياف الحشرة المخــدرة التي هي الياف طرية حتى تكبر؛ المدهش أن فراخ الأم لم تشاهد أُمهــا اطلاقــاً، لكنها حينما تبيض تكرر نفس العمل بنفس الدقة ودون خطأ وإشتباه على غرار ما كانت تعمله الأُم عندما تبيض، وحيث إن النسل اللاحق لهــذه الحشرة لم يشاهد النسل السابق فلا يُحتمل اِطلاقاً أن يكون عملها ناشئاً من التربية والتعليم.

جــاء في الصفحة ٨١ من (سر خلق الإنسان) بشأن الحيتان المائية ما يلي:

((*حينما تصل هذه الحيوانات الى مرحلة الرشد تنحدر اينما كانت وفي أي بــركة أو نهــر، وفي أي زاوية من زوايا العالم، تنحدر صوب نقطةٍ في*

جنوب جزائر برمودا، وتأخذ وتبيض هناك في أعماق المحيط، ثم تموت هـــناك، والحيـــتان المائية التي تتحدر من اوربا تطوي الآف الأميال في الـــبحار لتصـــل الى تلك النقطة. وحينما تولد فراخ هذه الحيتان فهي لا تعـــرف أي شيء عن العالم، بل لا تجد سوى نفسها في عباب لا نهاية له من المياه، ثم تأخذ بالرجوع الى وطنها الأصلي، وبعد أن تتجاوز البحار المـــتمادية وتقاوم أمواج الجزر والمدّ والطوفان، تعود الى تلك البركة او النهر الذي تحدر منه والداها. رغم أن جميع أنهار وبحيرات العالم مليئة بهـــذه الحيـــتان، تـــرجع إلى وطنها مع كل المتاعب لتنمو وترشد هناك، وحيـــث تصل إلى سن الرشد تتحدر وفق القانون السري واللغز الذي لا يـــنحل لتقـــترب من جزائر برمودا فتعيد نفس الكرّة. من اين ينشأ حسٌ الإســـتهداء والعـــودة الى الوطن الأصلي؟ لم يُرَ حتى الآن أياً من حيتان ســـواحل امـــريكا في مياه أوربا، ولم يعثر على أي من حيتان أوربا في ســـواحل أمـــريكا أيضاً؛ وبغية أن تتوفر حيتان أوربا على الوقت الكافي لأجـــل الوصـــول الى ســـواحل جزائر برمودا وطي البحار تمتد مرحلة رشدها إلى عام كامل وأحياناً الى اكثر من عام».

لقـــد حُررت دراسات بشأن زنبور العسل والنحل، وينبغي مطالعة هذه الدراســـات لكـــي تتضـــح عجـــائب الإســـتهداء المدهش الذي تتمتع به هذه الحشرات. ونكتفي بهذا القدر من نماذج حياة هذه الكائنات الحية.

حدوث وظهور العالم:

الطـــريق الـــثالث لقراءة خلق الموجودات وإبداعها هو طريق حدوث موجـــودات هـــذا العالم. وحيث تتسع دائرة هذا البحث، نؤجل الكلام فيه الى مقالة قادمة.

طريق العقل أو طريق الإستدلال والفلسفة

رغـــم أن هـــذا الطريق هو أعقد الطرق إلى الهدف، لكنه من زاوية أُخـــرى أكمـــلها. وكـــل واحد من الطرق الثلاثة [القلبي، العلمي، العقلي] له رجحان من زاوية من الزوايا. فطريق القلب والفطرة أكمل الطرق من وجهة الـــنظر الشخصـــية، أي: إنه بالنسبة لكل فرد أدلُّ وأكثر تأثيراً للوصول الى الله، ونقطة الإفتراق بين طريق أهل العرفان وطريق الفلاسفة ــ كما تقدمت الإشـــارة ــ تـــبدأ مـــن هـــنا. فقد ذهب العرفاء إلى ضرورة تقوية وتعزيز الإحساســات الفطـــرية القلـــبية، ورفع الموانع أمامها لكي تحصل المعرفة الشهودية. أما الفلاسفة والمتكلمون فهم يريدون طي طريق العقل والإستدلال الى الله. ومـــن الـــبديهي عدم وجود مانعة جمعٍ بين هذين الطريقين. فبعض أكابر الحكماء سلكوا الطريق العقلي وسلكوا الطريق القلبي ايضاً. وقد ذهب صـــدر المـــتألهين الى ضـــرورة الجمع بين سلوك الطريق العقلي وسلوك الطريق القلبي.

عـــلى كـــل حال فطريق أهل القلب هو أكمل الطرق من زاوية فردية وشخصـــية، لكنه شخصي أي لا يمكن تحويله الى علم يمكن تعليمه وتعلمه للجميع. وكل سالك لهذا الطريق يعلم خباياه بنفسه، لكنه لا يتمكن من أخبار الآخرين بما هو خبير به. خلافاً للعلم والفلسفة، التي يتم نقل جميع معطياتها

عن طريق التعليم والتعلم بين الأفراد بعضهم إلى البعض الآخر.

أمـــا القـــراءة الحســـية والعلمية للخلق فهي أفضل الطرق من زاوية البســـاطة والوضـــوح والعموميـــة. فالإفـــادة منها لا تحتاج الى قلبٍ صافٍ وإحساســـات مـــرهفة، ولا تحتاج إلى عقل استدلاليّ مجرد وناضج وعارف للأُسس البرهانية. لكن هذا الطريق يوصلنا إلى المحطة الأولى فقط، أي: إنه يُعرفنا على أن الطبيعة مسخرة لقوة ما وراء الطبيعة فحسب، لكن هذا الحجم من المعرفة ليس كافياً لمعرفة الله.

إيضـــاح ذلـــك: إن قـــراءة آثار الخلق توصلنا في حدِّها الأعلى إلى الإعتقاد بوجود قوة حكيمة ومدبرة وعالمة تدبر وتدير عالم الطبيعة. أما هل هذه القوة هي الله أي واجب الوجود وهو ذات غير مخلوقة ومصنوعة لصانع آخـــر؟ فـــإن العلوم الحسية والتجريبية عاجزة عن النفي والإثبات إزاء هذا الموضـــوع. وحينما يطرح هذا الإحتمال نضطر الى إثبات أن القوة المدبرة للعالم على فرض كونها مصنوعة لصانع يجب أن تنتهي في نهاية الأمر إلى صانع قائم بالذات وغير مصنوع، وهذا بذاته إستدلال فلسفي، تتحمل الفلسفة مسؤوليته، لكن قراءة الطبيعة غير قادرة على هذه الإجابة.

مضافاً إلى أن المهم من زاوية المعرفة الإلهية لا ينحصر في إثبات أن العالم تديره قوة حكيمة ومدبرة وواجب الوجود، بل لابد من اِثبات وحدة القوة وعدم تعددها.

مضـــافاً إلى الوحدانية هناك مئات الأبحاث الأخرى. التي تشكل العلم الإلهـــي والـــتي لا يستغني عن معرفتها البشر، لا تتيسر عن طريق العلوم الحسية وقراءة المخلوقات، نظير اِثبات أنه خير محض، وأنه وجود صرف،

وكمـــال مطلق ((وله المثل الأعلى))، لشمول علمه لكل شيء، وقدرته المطلقة على كل شيء، وعينية الصفات للذات. وإذا أخرجنا جميع هذه الأبحاث بدءاً مـــن وجـــوب الوجود حتى الوحدانية والعلم والقدرة الكاملة والحكمة البالغة والفيـــض القديم عن دائرة بحثنا وفكرنا يصبح (الله) مجرد فرضية مجهولة، تنطوي على الآف المشكلات التي لا تنحل.

إن معرفة الله وما يرتبط بها من إشكاليات تتيسر فقط عن طريق العقل والفلســـفة، لكـــي تكون علماً إيجابياً على غرار علم النفس والنبات وغيرها. وكم هو خاطئ من يقول إن طريق قراءة الخلق يغنينا عن طيٍّ طرق الفلسفة المعقـــدة والعسيرة، وبغية أن يبرر مقولته ويسبغ عليها طابع المعقولية يقول إن القـــرآن الكـــريم اقتصر على حث الناس على قراءة المخلوقات ليتعرفوا عـــلى الله، غـــافلاً عن أن القرآن الكريم طرح القراءة في آثار الخلق كأحد الســـبل، واعتـــبره أفضل الوسائل لكي يتعرف العامة على وجود قوة عالمة ومدبـــرة تحكـــم العالم. بغض النظر عما يطرح لدى العامة ــ جراء قصور الفهـــم ــ من تشكيك وتساؤل عن طبيعة القوة المدبرة وهل هي مصنوعة أم لا؟ وإذا لـــم تكن كذلك فهل هي متفاوتة مع الموجودات الأُخرى أم لا؟ لكن عـــدم وصول الفهم العام إلى معالجة مشكلة من المشكلات لا يدل على عدم وجودهـــا. وحيـــنما تطرح هذه المشكلة فسوف لا يكون سوى الفلسفة مجيباً عليها.

مضـــافاً ــ كما لاحظنا فيما تقدم ــ الى أن دليلي النظام والهداية رغم إيجادهمـــا لليقين والإطمئنان لكنهما لا ينفيان احتمال الصدفة والإتفاق، حتى ولو كان هذا الإحتمال واحداً إلى عدد لا يدخل في دائرة الوهم.

هــناك مقدمــات ضــرورية للبرهان من وجهة نظر الفلاسفة، وهي مقدمــات ضــرورية ودائمة وكلية. وتقوم البراهين الفلسفية والرياضية على مقدمــات لا يمكــن أن يداخلها احتمال الخلاف بأي وجه من وجوه حساب الإحتمالات الرياضي.

الملفت للنظر أن القرآن الكريم أطلق على الآثار والمخلوقات مصطلح (الآيات)، وأطلق على الوعي الحاصل عن هذا الطريق (التذكر). أراد القرآن الكــريم من قراءة المخلوقات أن تكون وسيلة لوعي وتنبيه الفطرة، أي: إن القــرآن الكــريم اتخــذ من قراءة المخلوقات مؤيداً لطريق الفطرة والقلب. فــالهدف مــن الحــث على قراءة المخلوقات هو التنبه والتذكر والإستدلال والإستنتاج.

إذن فالمسألة الهامة هي هل هناك ضرورة لوجود علم وفنّ متوفر على جميــع الشروط المطلوبة للعلم والفن، لكي يكون مجيباً على الإشكاليات التي يحتاج البشر إلى معالجتها بشأن ما وراء الطبيعة والله، أم لا؟

نغــض النظر عن طريق العرفان والسلوك، هذا الطريق الذي يرتهن بالعمل وتهذيب النفس وبنائها، الطريق الذي ينبغي أن نسميه عملاً لا علماً، هــذا الطريق الذي لا يمكن إنتقاله عن طريق التعليم والتعلم، وبحسب لغتهم ((ذوق)) لاسماع. نعم نغض النظر عن هذا الطريق، فيبقى أمامنا قراءة الخلق أي طــريق العلوم الحسية والتجريبية، وهو كما قلنا غير قادر بأي وجه من الوجــوه عــلى الإجابة على المسائل التي يحتاجها البشر في الإلهيات؛ لأنه يثــبت أن العالم يدار من قبل قوة مدبرة وقادرة ومريدة لا أكثر. أما ما هي صــفة هذه القوة، هل هي واجبة الوجود وقائمة بالذات، أما انها مخلوقة لقوة اخــرى بدورها؟ وما هي طبيعة القوة الاخرى، هل تنتهي في المحصلة إلى

قــوة قائمة بالذات أم لا؟ وهل هذه القوة واحدة أم متعددة؟ بسيطة أم مركبة؟ مــن أيــن أتت؟ هل هي أزلية وأبدية أم لا؟ هل هي عالمة وقادرة على كل شيء، أم أن قدرتها وعلمها محدود؟ هل هي قريبة لمخلوقاتها أم بعيدة عنها؟ هــل المخلوقات مختارة أم مجبورة إزاءها؟ هل صفاتها مغايرة لذاتها أم أنها عيــن ذاتها؟ هل هي أزلية وأبدية في فعل الخلق، أم أن خلقها محدود بزمان معيــن؟ هل تتدخل بشكل مباشر في الأفعال، أم أنها تتدخل بواسطة الوسائل والأسباب؟ إذن هل لها أنصار وأعوان في إدارة الكون أم لا؟

هذه إشكاليات، وهناك إشكاليات أخرى تطرح أمام البشر، سواء أردنا أم لا. وما لم تعالج هذه الإشكاليات تبقى قضية الله وما وراء الطبيعة أمراً لا يتعدى كونه مجهولاً.

ونلاحظ من زاوية أخرى أن القرآن لم يسكت إزاء هذه الإشكاليات. بل اتخــذ إزاءها وإزاء إشكاليات أخرى موقفاً. لم تم ذلك؟ هل هناك هدف آخر غيــر فهم ومعالجة وإدراك هذه الإشكاليات؟ لقد طرح القرآن بشأن الله وما وراء الطبيعة المواقف التالية:

﴿**ليس كمثله شيء**﴾ ــ الشورى، ١١

﴿**ولله المثل الأعلى**﴾ ــ النحل، ٦٠

﴿**له الأسماء الحسنى**﴾ ــ الاعراف، ١٨٠

﴿**المــلك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر**﴾ ــ الحشر، ٢٣

﴿**أينما تولوا فثم وجه الله**﴾ ــ البقرة، ١١٥

﴿**الواحد القهار**﴾ ــ الرعد، ١١

﴿**الحي القيوم**﴾ ــ البقرة، ٢٥٥

﴿الله أحد﴾ ــ التوحيد، ٢

﴿الله الصمد﴾ ــ التوحيد، ٣

﴿لم يلد ولم يولد﴾ ــ التوحيد، ٤

﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ ــ التوحيد، ٥

﴿هو الأول والآخر﴾ ــ الحديد، ٤

﴿والظاهر والباطن﴾ ــ الحديد، ٤

﴿وهو بكل شيء عليم﴾ ــ الحديد، ٤

﴿وهو على كل شيء قدير﴾ ــ البقرة، ٢٨٤

﴿وما أصابك من مصيبة في الأرض ولا في السماء إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾ ــ الحديد، ٢٢

﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾ الحجر، ٢١

﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ ــ الرعد، ٣٩

﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو... ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ ــ الأنعام، ٥٩

﴿فالمقسمات أمراً﴾ ــ الذاريات، ٤

﴿والمدبرات أمراً﴾ ــ النازعات، ٥

﴿قل نزّله روح القدس﴾ ــ النحل، ١٠٢

﴿قل الروح من أمر ربّي﴾ ــ الاسراء، ٨٥

﴿نزل به الروح الامين على قلبك﴾ ــ الشعراء، ١٩٣

﴿هو الله في السموات وفي الارض﴾ ــ الأنعام، ٣

﴿ولم يكن له شريك في الملك﴾ ــ الإسراء، ١١١

﴿**ولم يكن له ولي من الذل**﴾ ـ الاسراء، ١١١

وآيـــات كـــثيرة أخرى على هذا الغرار. هذه أفكار ومواقف لا يمكن إدراكهـــا عن طريق قراءة المخلوقات وآثارها. فإما أن نقبلها كمجهولات لا حـــل لهـــا، ونفترض أن القرآن لم يستهدف هدفاً في طرح هذه الأفكار، بل اقتصر على طرح مجموعة أفكار غامضة بغية تشويش الفكر البشري، وليس امـــام الـــناس سوى الإذعان والتسليم التعبدي التقليدي الأعمى بها، كما يسلم ويتعـــبد المســـيحيون بعقيـــدة التثليث، وإما أن نقبل بوجود علم وفنّ يتعهد مسؤولية معالجة وحل هذه الإشكاليات.

لا شك أن القرآن طرح هذه الأفكار كمجموعة دروس، واستهدف من هـــذه الـــدروس الوصول إلى عمقها، ومن هنا طرح هذه الأفكار من زاوية، ومن زاوية أخرى أمر بالتدبر في آيات القرآن:

﴿**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**﴾ ـ محمد، ٢٤

﴿**كـــتاب أنزلـــناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب**﴾ ـ ص، ٢٩

وقـــد اســـتدل القرآن الكريم بنفسه على بعض المسائل استدلالاً عقلياً محضاً، نظير: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ ـ الأنبياء، ٢٢

إن نصوص أئمة الدين مليئة بهذا النوع من الإستدلالات، مما خلق في عـــالم الإســـلام وخصوصاً لدى الشيعة بحثاً إلهياً غنياً جداً وعميقاً. والسبب الرئيسي لذلك هو الأفكار التي طرحها القرآن الكريم وأمر بالتدبر فيها، هذه الافكـــار الـــتي أوضحها الأئمة الأطهار، خصوصاً أمير المؤمنين علي (ع) عـــبر خطبه ومجالس درسه وأدعيته واحتجاجاته. ومن ثمّ توفرنا على كنوز ثمينة جداً، ولا نظير لها، رغم أننا لا نعرف قدرها.

البراهين الفلسفية في أشكالها المختلفة

مـــن وجهـــة نظر الفلسفة يجب أولاً اِثبات (واجب الوجود)، ثم اِثبات الوحـــدة والبساطة والعلم والقدرة وسائر صفاته. ونحن هنا في مقام الإشارة إلى بـــراهين اِثبات ذات الواجب، أما مسألة الصفات فسوف تأتي ضمن متن المقالة ذاتها.

أقـــام الفلاســـفة بـــراهين كثيرة على اثبات الواجب. تتكئ بعض هذه البراهين على بطلان الدور والتسلسل، وبعضها لا تتكئ على ذلك. وإذا أردنا تقســـيم براهين الفلاسفة في هذا المجال فهي على ثلاثة أشكال، نطلق عليها: الأرسطي، السينوي، الصدرائي.

البرهان الأرسطي هو البرهان المعروف بـــ(برهان المحرك الأول). وقـــد عالج أرسطو هذا البرهان من وجهة نظر العالم الطبيعي، لا الفيلسوف الإلهي. يقوم برهان المحرك الأول على خمسة أصول:

أ ــ الحركة تحتاج إلى محرك.

ب ــ الحركة والمحرك متزامنان، أي يستحيل إنفكاكهما زمانياً.

جـــ ــ كل محرك إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ثابتاً.

د ــ كل موجود جسمي متغير ومتحرك.

هـــ ــ التسلسل في الأمور المترتبة غير المتناهية محال.

النتيجة:

تنتهي سلسلة الحركات إلى محرك غير متحرك.

على أنه لا يقصد أن الحركات في الزمان الماضي تنتهي إلى محـــرك

غيــر متحرك، بل يقصد أن كل حركة في زمان حركتها توأم محرك، وهذا المحــرك إمـــا أن يكون ثابتاً أي ما وراء الطبيعة، وإما أن يكون متغيراً أي طبيعي، لكنه في نهاية الأمر توأم لمحرك ما وراء الطبيعة في زمان الحركة.

يمكن أن نتصور وجود خلل في بعض مقدمات هذا البرهان، خصوصاً مــع الأخــذ بنظر الأعتبار قانون الجبر في الحركة لدى النظرية الفيزيائية الحديثة. عالجنا هذا الموضوع باختصار فيما تقدم من مقالات أصول الفلسفة. وهــذا البرهان على فرض كماله لا يثبت (واجب الوجود)، بل يثبت فقط ما وراء الطبيعة؛ ومن هنا نمتنع عن الدخول في إيضاح تفاصيله. وهذا البرهان من البراهين التي تقوم على إمتناع تسلسل العلل.

أمـــا البرهان السينوي فهو برهان ابن سينا المعروف، الذي يعده ابن سينا ذاته أرقى البراهين، وسنأتي على إيضاحه لاحقاً.

الــبرهان الصدرائي هو برهان الصديقين المعروف، الذي يقوم على أساس نظرية أصالة الوجود ووحدة حقيقة الوجود. وسيطرح هذا البرهان في متن المقالة، ونقوم بإيضاحه أيضاً ولا يتكئ هذا البرهان على إمتناع تسلسل العلل.

طــرحوا فـــي مباحث العلة والمعلول براهين كثيرة على إمتناع الدور والتسلســل في العلل، خصوصاً في المرحلة الاسلامية، حيث أقاموا البراهين عــلى هــذه الفكرة بطرق مختلفة. وبراهين امتناع التسلسل تأتي في براهين إثبات الواجب بوصفها دليلاً للدليل، أي دليلاً يثبت إحدى مقدمات دليل آخر.

أحــد الــبراهين التي يمكن أن تكون برهاناً على إمتناع التسلسل، كما يمكــن أن تكــون دليلاً يثبت وجود الواجب بشكل مباشر، قبل إثبات إمتناع التسلســل، هو البرهان الذي يتم عن طريق (الوجوب)، أي عن طريق قاعدة

(الشيء ما لم يجب لم يوجد). وقد سلك هذا السبيل نصير الدين الطوسي في التجريد لإثبات إمتناع تسلسل العلل، وقد قدمنا في المقالات المتقدمة من أصول الفلسفة إيضاحاً خاصاً لهذا البرهان. لكن صدر المتألهين في الجزء الثالث من الأسفار سلك هذا الطريق لإثبات الواجب مباشرة، دون أن تكون هناك حاجة لإثبات إمتناع تسلسل العلل أولاً، وقد نقل كلاماً عن الفارابي، وادعى أن الفارابي أراد بذلك أن يسلك هذا السبيل بنفس الطريقة.

خلاصة البرهان: إذا فرضنا سلسلة من العلل والمعلولات ــ سواء أكانت متناهية أم غير متناهية ــ وليس بينها واجب الوجود، فهذه السلسلة مجموعاً وآحاداً سوف لا تتوفر على (الوجوب)، وحيث إنها لا تتوفر على الوجوب فسوف لا تتوفر على الوجود؛ لأن كل معلول يتوفر على الوجود حينما يتوفر أولاً (بحسب الرتبة لا الزمان) على الوجوب، ويلغى إمكان العدم بأي وجه من الوجوه فيه، وباللغة الإصطلاحية تُسد جميع أبواب العدم عليه. فإذا فرضنا أن لوجود الشيء ألف شرط وشرط، ومع عدم أيٍّ من هذه الشروط لا يوجد الشيء، يلزم أن توجد جميع هذه الشروط بلا استثناء. وإذا أخذنا الآن بنظر الإعتبار جميع آحاد السلسلة أو مجموعها نلاحظ أنها لا تتوفر على وجوب الوجود؛ إذ من البديهي أنها بحكم كونها ممكنة بالذات لا يمكنها أن تُوجد نفسها، وتسد عليها جميع أبواب العدم. والأمر بالنسبة إلى علتها على هذا المنوال أيضاً، إذ لو فرضنا أن علة الفرد من هذه السلسلة أو مجموعها موجودة فهي معلول للوجوب، ثم تتوفر على الوجود، لكن فرض المسألة هنا أن العلة ذاتها ممكنة العدم، وطريق العدم مفتوح على المعلول عن طريق عدم تلك العلة، كما أن طريق هذه العلة مفتوح عن طريق عدم علتها، وهكذا إلى ما لا نهاية. أي إننا اذا أخذنا أيّاً من المعلولات نجد أن

طريق العدم مفتوح أمامه عن طريق عدم جميع العلل السابقةَ. أي: إن إمكان العـــدم لهذا المعلول قائم عن طريق إمكان العدم على جميع الأفراد المتقدمة عليه. إذن فجميع السلسلة في مرحلة الإمكان، لا في مرحلة الوجوب، بينا ما لـــم تصـــل إلى مرحلة الوجوب لا تتوفر على الوجود، وتُسد جميع امكانات العدم في السلسلة مع وجود واجب الوجود فقطْ. ولكن حيث إن نظام الوجود موجود إذن فهو واجب، وحيث إنه واجب إذن يقع واجب الوجود على رأس هـــذا النظام، يُفاض الوجوب والوجود على جميع الممكنات من ذات واجب الوجود.

قلـــنا فيمـــا تقدم في المقالات السابقة: إننا إذا أخذنا أحد المعلولات في سلسلة من العلل المؤلفة من الممكنات فقط، ولنفرضه (أ)، وتساءلنا: لمَ توفر عـــلى الوجـــود ولم يكن معدوماً؟ سوف نسمع الجواب التالي: بحكم أن علته (ولتكن ب مثلاً) موجودة، ومن البديهي كون وجود (أ) ضرورياً وحتمياً على افتراض وجود (ب). وإذا تساءلنا لمَ لم يعدم (أ) رغم أن (ب) معدوم أيضاً؟ ســـوف نســـمع الجواب التالي؛ لأن (جـــ) التي هي علة (ب) موجودة. واذا تساءلنا بشأن (جـــ) سوف نسمع جواباً مشابهاً.

أمـــا اذا تجـــرأنا مـــرة واحـــدةَ وقلنا: لمَ لم يعدم (أ)، وإن كانت (ب) و(جـــ) وجميـــع العلل السابقة إلى ما لا نهاية غير معدومة؟ أي لِمَ لم يكن العالم فراغاً في فراغ؟ ما هي الضرورة التي تقف مقابل العدم المطلق للعالم؟ وهنا اذا حصرنا السلسلة في الممكنات سوف لا نسمع جواباً، أي ليس هناك فـــي البين ما يفضي إلى سدِّ طريق العدم على جميع السلسلة، ويمنع إمكان الفراغ في الفراغ على العالم.

وبعبارة أخرى إننا حينما فرضنا وجود علة أولاً، ثمَّ وجدنا أن وجـــود

معلولها ضرورياً فهذا الفرض ينشأ من أننا قررنا لتلك العلة وجوباً ووجوداً على أساس خاطئ وبلا بصيرة، أما حينما نفتح بصائرنا ونحاول أن نرى من أيـــن اكتسبت هذه العلة وعلتها وعلة تلك العلة الى مالا نهاية وجوبها، وبأيِ وســيلة تمَّ لها ذلك؟ نلاحظ أننا لا نستطيع أن نصل الى نقطة، أي سوف لا يحصــــل مثل هذا الوجوب من حيث الأساس، وإمكان العدم قائم بالنسبة إلى جميعهـــا؛ إذن نلاحظ أن إمكان العدم بالنسبة الى (أ) و(ب) و(جـــ) وغيرها قـــائم عن طريق عدم جميع عللها، وأن اياً منها مع فرض خلو السلسلة من الواجــب ليســت بضــــرورية الوجود، إذن فلا يصح أن توجد؛ وحيث إنها موجودة إذن فواجب الوجود موجود.

إن هـــذا الـــبرهان كمـــا هـــو واضـــح يطرح عن طريق (الوجوب والضـــرورة). التي هي أحد أحكام الوجود بما هو وجود، ومن أحكام العلية والمعلول باعتبار من الإعتبارات، أي: إن المأخوذ في مادة هذا البرهان هو (الوجوب والضرورة).

هناك برهان آخر يمكن إقامته، ويستفاد هذا البرهان من مفهوم وحكم آخـــر من أحكام الوجود، وهو يرتبط بالعلية أيضاً، وهذا المفهوم هو مفهوم (التقدم). وقد اقام هذا البرهان لإثبات إمتناع تسلسل العلل أبو نصر الفارابي، ومن المحتم أن يكون مفيداً لإثبات الواجب أيضاً.

خلاصـــة الـــبرهان: إن العلة ذات تقدم وجودي على المعلول (لا تقدم زمـــاني). فالمعلول رغم أنه متزامن مع العلة، وليس هناك تقدم وتأخر من هـــذه الناحية في البين، لكنه لاحق للعلة في المرتبة والمرحلة، وهو مشروط بوجـــود العـــلة، خلافاً للعلة حيث إنها ليست مشروطة بوجود المعلول. أي يصـــدق بشأن المعلول القول: (ما لم تتوفر العلة على الوجود فهو لا يتوفر

على الوجود) ولكن لا يصدق بشأن العلة: (ما لم يتوفر المعلول على الوجود فهي لا تتوفر على الوجوب). وكلمة (ما لم) تفيد مفهوم الشرطية والمشروطية.

نذكر مثالاً: افترض أن جماعة تريد القيام بعمل كالهجوم على العدو مثلاً، لكن أياً من أفراد هذه الجماعة غير مستعد لأن يكون هو المتقدم في عملية الهجوم، بل غير مستعد حتى لأن يكون في خط واحد مع الآخرين فإذا ذهبنا الى أيٍّ منهم يقول (ما لم يهجم (س) فسوف لا أهجم، وإذا ذهبنا إلى الفرد الثاني يقول ما قاله الأول بالنسبة إلى الثالث، والثالث يقول ذلك بالنسبة إلى الرابع وهكذا... فلا نجد فرداً واحداً يوافق على الهجوم بلا شرط، فهل ممكن في مثل هذا الوضع أن يحصل الهجوم؟ من المحتم أن الجواب لا؛ لأن كل الهجومات مشروطة بهجوم آخر، وليس لدينا هجوم غير مشروط، والهجومات المشروطة التي تشكل سلسلة لا تتوفر على الوجود بدون شرط، ومن ثَمَّ ينتج عدم وقوع أيِّ هجوم.

إذا فرضنا سلسلة غير متناهية من العلل والمعلولات، فبحكم كونها بكل آحادها ممكنة الوجود فسوف يكون وجود كل واحد من هذه السلسلة مشروطاً بوجود الآخر، وهذا الآخر بدوره مشروط بفرد آخر، وجميع آحاد هذه السلسلة كأنها تقول (ما لم) يتوفر فرد آخر على الوجود فسوف لا أتوفر على الوجود. وحيث إن لسان الحال هذا هو لسان حال الجميع بلا استثناء؛ إذن فجميع هذه الأفراد مشروطة بشرط لا وجود له؛ إذن فسوف لا يتوفر أيٌّ منها على الوجود.

لكننا نلاحظ من زاوية أخرى أن هناك موجودات قائمة في عالم الوجود؛ إذن فمن المحتم وجود واجب بالذات وعلة غير معلولة وشرط غير

مشـــروط في نظام الوجود، حيث اوجدت سائر الموجودات الاخرى، هذا.

وسوف نأتي على بيان برهان ابن سينا وبرهان صدر المتألهين، عبر إيضاح أفكار المتن في الهوامش اللاحقة.

عالم الخلق له خالق

نبحث هنا النظرية التي قلنا بصددها فيما تقدم: ((إن البحث والتحقيق في إثباتها ونفيها من فطريات الإنسان، بل يبحث عنها كل موجود عاقل يؤمن بقانون العلة والمعلول ويرى العالم في حالة اجتماعه)). وقلنا أيضاً: ((إن كثيراً من الماديين لم يستطيعوا أو لم يريدوا فهم معنى هذه النظرية كما تستحق وينبغي))[١٣].

---

١٣ ــ قال العلماء: (إن السؤال الجيد يشكل نصف إدراك الحقيقة)، الشرط الأول لإدراك أيِّ حقيقة هو أن تطرح صورة الإشكالية بشكل صحيح في فكر الباحث. وبعد طرح الاشكالية بشكل صحيح في فكره يتوفر على إمكانية الدرس والإستدلال. وما دامت الإشكالية مطروحة بصورة خاطئة فلا مجال للتحقيق والإستدلال والإدراك السليم. كما هو الحال في الرماية، إذ الشرط الأول الإستهداف السليم، فالرامي إذا استهدف نقطة أخرى غير الهدف الاصلي فسوف لا يكون موفقاً، وإن كان رامياً ماهراً وممارساً للرماية مئات المرات.

من هنا ينبغي في بحث الإلهيات الإلتفات أولاً إلى أُسلوب طرح الإشكالية، هذا الإلتفات الذي يُيّسر عملية البحث. فعلينا منذ البدء أن نعرف أن البحث بشأن الإلوهية ليس من قبيل البحث عن ظاهرة من ظواهر العالم أو البحث عن عامل من العوامل المؤثرة في العالم، بل من قبيل البحث حول

إن الفاصلة والهوة في فهم هذه النظرية بين المثبتين والنافين لا تجدها في أي موضوع نظري آخر. والأغرب من ذلك أن اختلاف النظر في تفسير هذا الموضوع يكمن في مجال واضح لدى الجميع وعلى الدوام (علة وجود العالم).

كل العالم، ومن هنا يقع في دائرة الفلسفة لا في دائرة العلوم. فحينما نبحث في الألوهية نكون قد مارسنا البحث في حقيقة روح العالم بحسب الواقع، وتناولنا في البحث أساس مبدأ ومنشأ وجذر العالم. ولا نبحث عن موجود في الزمان أو المكان، بل نبحث عن خالق الزمان والمكان. ولا نبحث عن عامل من العوامل، بل نبحث عن عامل العوامل وجذر الفاعلين، أي عن الشيء الذي يكتسب كل عامل وكل فاعل عامليته وفاعليته منه. إننا نشاهد صفحة من العالم بالحسّ والعيان، هذه الصفحة الممتدة زمانياً ومكانياً، ونريد أن نرى هل هناك صفحة أخرى للعالم غير صفحته الزمانية والمكانية أم لا؟

إن البحث بشأن الألوهية يشبه من هذه الجهة البحث حول ذات (الزمان)، وحول (المادة الأولى [الهيولى الأولى حسب المصطلح الفلسفي]). حينما يكون تصورنا للزمان نظير تصورنا لظاهرة من الظواهر الزمانية ولعنصر من مركبات العالم، ونبحث عنه في ضوء هذا التصور، فسوف يكون بحثنا عن عنصر زماني ومادي. ومن البديهي أننا إذا مضينا في البحث عن الزمان على هذا النحو إلى الأبد فسوف لا نعثر عليه إطلاقاً، لا نعثر على الزمان إطلاقاً بوصفه ظاهرة وأمراً مكانياً وزمانياً على حدّ سائر الظواهر. كما أننا إذا أردنا أن نتعرف على المادة الأصلية للعالم (الهيولى الأولى)، التي هي حسب الفرض قوة محضة، والتي ليس لها أي صورة

وتفسير هذه القضية بشكل مبسط هو: إن هذا العالم الوجودي مع فرض أن ((كل جزء معلول منه له علة بين الأجزاء الأخرى)) هل هو من حيث المجموع على غرار المعلول الجزئي فيتطلب علة خارجة عنه أم لا؟

وفعلية في ذاتها، وذاتيتها عين استعدادها، فنبحث عنها بوصفها عنصراً مادياً فسوف لا نستطيع إن نتعرف عليها على الإطلاق.

إن للزمان وجوداً، لكنه ليس على شكل ظاهرة من ظواهر العالم، بل بوصفه أحد أبعاد الموجودات المادية، الموجود في كل شيء والتي لا يخلو منه أي موجود مادي. والمادة الأولى باعتقاد بعض الفلاسفة لها وجود، ولكن لا بصورة ظاهرة مشخصة وقابلة للّمس والإشارة، بل بوصفها حقيقة تختفي صورتها تحت ستار جميع الفعليات، فهي توأم كل فعلية، لكنها بذاتها ليست أي فعلية من الفعليات، بل فعليتها عين فعلية الإستعداد والقوة.

لا ترجع علة شك كثير من العلماء في وجود الله إلى عدم اقناع أدلة وجود الله لهم، بل يرجع سبب موقفهم إلى أنهم تصوروا المسألة منذ البدء بصورة خاطئة. فما يتصورونه تحت اسم (الله) لا يمكن إقامة الدليل عليه، بل لا وجود لما يتصورونه قطعاً. وإلا فوجود الله واضح إلى الدرجة التي لا يمكن التشكيك فيها ﴿**أفي الله شك فاطر السموات والأرض**﴾.

على أن علة الشك في الله والإتجاه صوب المادية لا تنحصر بالعلة المتقدمة، بل تلعب علل أخرى نفسية واجتماعية وتأريخية دوراً في الإتجاه نحو المادية على طول التاريخ، ولا مجال لتفصيل البحث حول هذا الموضوع هنا.

إذن حينما نعترف بنظام العلة والمعلول، وأن كل علة معلولة بدورها

إن الوقوف على سر هذا البحث يتيسر بشكل أكبر للذي يدقق في قراءة أبحاث الوجود (المقالة السابعة). لأن هذا الباحث المفكر سيرى أن واقعية أي جزء من العالم ترتهن بوجودٍ ليس منه. والوجود والواقعية لا

لعلة أخرى، فجميع الوجودات التي تتشكل من هذه المعلولات وجودات تتكئ على الغير، عندئذ يطرح في أذهاننا الإستفهام التالي: هل العالم (مجموع الوجودات التي هي معلولة جميعها، وتتكئ على غيرها) تتكئ على وجود أو مجموعة وجودات قائمة بالذات ومتكئة على ذاتها وثابتة، أم لا؟ وبعبارة أخرى إن الأشياء التي نواجهها عملياً وحسياً بحكم اتكائها على الغير وبحكم كونها في معرض الحدوث والزوال والتحيز والتحول والتغير، وبحكم محدودية وجودها، وإنها في اِطار تعين خاص، فهي ذات دلائل قطعية على الإمكان، وإنها جميعاً ممكنة الوجود، وإن وجودها ناشئ من الغير لا من ذاتها، فهل هذه الممكنات تتكئ وتنتهي إلى موجود، وهذا الموجود واجب بالذات، أم لا؟

هناك ملاحظتان يجب طرحهما والتفكير بهما في بداية البحث:

الملاحظة الأولى ـ لاعلاقة لبحثنا بالفعل بماهية أو وحدة واجب الوجود، وهل الوجوب الذاتي مادي أم غير مادي؟ وهل هو واحد أم كثير؟ فهذا ما سنتناوله بالبحث في المباحث اللاحقة وبأدلة أخرى. إنما ينصب حديثنا على الاجابة عن الإستفهام التالي: هل ينبع وجود جميع الممكنات من الوجوب الذاتي أم لا؟

الملاحظة الثانية ـ حينما نقول إن جميع الممكنات تنتهي إلى واجب الوجود فلا نعني بذلك أن العالم متناهي الأبعاد المكانية، وواجب الوجود يقع

يمكـــن أن تكـــون غير مستقلة وثابتة. عندئذٍ يطرح بالطبع هذا الإستفهام: أليس هناك واقع ثابت وقائم تعتمد عليه وتقوم به كل وقائع العالم العابرة؟

مثـــال

اِفرض: أنك جلست بقلب مطمئن وحواس مركزة، ووضعت هذا العالم

في ما وراء المكان وتبدأ حدوده من آخر نقطة في المكان. ولا نعني بذلك أن الـــزمان متناه وإذا رجعنا الى الوراء وورقنا دفتر الزمان ووصلنا الى أول ورقة من هذا الدفتر فسوف يكون واجب الوجود ما قبل الورقة الأولى.

إن هذه التصورات السوقية بشأن الله تعالى هي التي تبعث على طرح موضـــوع البحث بشكل خاطئ أمامنا، فنبقى في ضياع دائم. ومن المؤسف أنناحينما نلقي نظرةً على الفلســفات الاوربية (ســواء الإلهية أم المادية) نجد أن تصـــوراتها بشأن الله على هذا المستوى فيبحثون عن الله فـــي السماوات وفيمـــا هو أعلى منها أو في لحظة بداية العالم. ان القارئ المحترم يجب أن يعـــلم من الآن ان الإله الحقيقي، الاله الذي طرحه الأنبياء الواقعيون، والإله الـــذي تعـــرفه الحكمـــة الإلهية الإسلامية، هذا الإله ليس في السماء ولا في الأرض ولا في فوق السماوات ولا في الظلمات ولا في بداية العالم. بل هو في كل الأزمنة وكل الأمكنة وهو المحيط بكل شيء. **﴿أينما تولوا فثمَّ وجه الله﴾ ﴿والله فـــي السموات وفي الارض﴾ ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ ﴿واعلمو أن الله يحول بين المرء وقلبه﴾.**

أينما يتجه الموجود من جميع الجهات فالطريق إليك

وإذا سلك السالك طريقه فسوف يعود إليك

المتلاطم أمام بصرك، وعكفت على رؤية كل واطئ وشاهق، وكل بعيد وقريب، وكل داخل وخارج، وكل كبير وصغير فيه، الفضاء اللامحدود، الكواكب المدهشة، المنظومات المتراكمة، الشموس الساطعة المتلألئة، النجوم والأقمار اللامعة.

لنقترب أكثر من ذلك:

الأرض وآفاقها الزرقاء، الغابات الكثيفة والبحار المتلاطمة، الفيافي الواسعة، الكائنات الحية وبنيتها الداخلية، ارتباطاتها الحياتية وأفكارها المتواصلة، العناصر والمركبات، الذرات المتراكمة والجزيئات التي لا تحصى، نشاطاتها الفردية والجماعية، وحركتها التكاملية المدهشة. وبعامة تشاهد هذا النظام البديع بكل قوانينه، الذي تغطس أقدام كل ذي عقل في وحل الدهشة والحيرة جرّاء مشاهدته. وتودع كل ما تحصل عليه في الذاكرة وفي أثناء هذه الجولة تعود مباشرةً الى ذاتك لتعرف ان ما تراه تراه عبر مرآة كبيرة، لا بنحو مباشر كما كنت تحسب[١٤].

---

١٤ ــ الهدف من هذا المثال يتمثل في موضوعين:

أ ــ لا يصح أن نتصور أن ذات الحق ظاهرة من ظواهر العالم، أو أن نتصوره كموجود يقع فيما وراء المكان، أو نتصور دور الباري في العالم في لحظة من اللحظات. بغض النظر عن ذلك فإن وجود الاشياء من حيث الأساس ليس وجوداً حقيقياً بالقياس إلى وجود الله تعالى، بل هو من قبيل (الظهور) الذي يدل على الباري تعالى قبل ان يدل على نفسه. وأن نسبة الأشياء إلى ذات الحق تعالى نظير نسبة الظلّ إلى الجسم، من حيث الإصالة وعدمها.

أما الآن وبعد حصول ماوقع في الفرض فكيف ستكون حالتك؟

من المحتم أن جميع ما كنت تراه وتودعه في الذاكرة سيتغير. ولكن دون أن تصبح جميع معلوماتك ومشاهداتك كاذبة. بل لا تكذب حتى معلومة واحـدة منها ولا تعدم، كلا، وأبداً. بل مـع حفظ جميع ذواتهـا ونشاطاتها

يثـبت لله تعـالى وفق الذوق الفلسفي المألوف وجود كما يثبت لسائر الأشـياء وجـود، مع إختلاف في أن وجود الباري قائم بذاته وأزلي وأبدي وغير متناه، أما وجود سائر الأشياء فهو قائم به وناشئ منه ومحدود وحادث. ولكـن ليس هناك تفاوت في أصل الوجود بين ذات الواجب وسائر الأشياء. أمـا وفـق طريقة أهل العرفان والذوق ومسلك الحكمة المتعالية الصدرائية، التي يدعمها البرهان القويم فإن وجود الأشياء بالنسبة إلى العدم وجود، لكنها بالنسبة لذات الباري لا وجود. فهي بالنسبة لذات الباري نظير الظل وصاحب الظل أو الصورة وصاحب الصورة؛ يضرب جلال الدين الرومي مثالاً جيداً، فيقول:

الطير طائر في السماء وظله

يركض مسرعاً على التراب

تصدى أبله لصيد الظل

راكضاً مهرولاً بشكل سخيف

تصدى وهو جاهل أن صورة هذا الطائر

هواء، دون أن يعرف أين يقع أصل الظل!

رمى السهم على ظل الطائر

فوقع السهم في فراغ

المشـــهودة تفقــد مشهوداتك الأولية إستقلالها الوجودي فقط، بحكم النقلة الثانية المفروضة.

إن كــل واحدٍ من مشهوداتك ذو استقلال وجودي، قبل النقلة المشار إليها، وفي ظل ذلك الإستقلال كانت تمارس فعالياتها فــي الميدان، ثم بعــد

يطـــرح افلاطون مثالاً راقياً ومشهوراً في مقام قياس المواد الطبيعية والأفــراد الجــزئية على الحقائق الكلية والمثل الملكوتية (المثل الإفلاطونية) التي يؤمن بها، يقول:

افــرض إن جماعة من الأفراد أسروا في غار من أول عمرهم، وهم موثقون بالحديد، جلوساً ووجوههم إلى جدار الغار، وخلفهم جدار أوقدت نار خــلفه ينعكس ضوؤها على الجدار الذي يستقبله الأسرى. وتمر الناس تحمل معهــا بضــائعها مــن خلف الجدار، فتنعكس ظلالهم على الجدار المواجه للأســرى، عندئذ يشاهد الأسرى هذه الظلال فيحسبونها حقيقة، بل لا يشكون في حقيقيتها. ولكن إذا نزعنا الاغلال من الأسرى، واطلقنا سراحهم، ليرون المحيــط خــارج الــدار، فيتعرفون على قانون الظل وصاحب الظل، عندئذ يفهمــون إن الحقيقــة أمــر آخــر، وما كانوا يشاهدونه هو ظل الحقيقة، لا الحقيقة.

وإذا أردنــا أن نذكــر مثالاً عصرياً أكثر وضوحاً فعلينا أن نفرض: جماعــة من بني الإنسان يعيشون في مكان مغلق، لا يرون بشراً ولا حيواناً ولا جــبلاً ولا صــحراء ولا بحــراً ولا شمساً ولا كوكباً. وتهيأ لهم جميع حاجاتهم بواسطة أجهزة آلية، ولكن يشاهدون باستمرار أفلاماً عن الحيوانات والغابات والصحارى والجبال والمدن والناس، فيشاهدون هذه الأفلام دون أن

حصـــول النقـــلة المشار إليها تتجمع كل الإستقلالات متفرقة ومتمركزة في موضـــع واحد (المرآة)، دون أن يفقد أيٌ واحد من هذه الإستقلالات، ودون أن تضعف فعالياته المشهودة قيد أنملة.

يعـــرفوا أنهـــا أفـــلام. ثمَّ يخرج هؤلاء من هذا المكان المغلق بعد مدة من الزمان، ويشاهدون الواقع الذي كان يصور لهم عبر الأفلام.

عندئذ كيف تصبح تصوراتهم بشان ما كانوا يشاهدونه؟ فهل تبقى كما كـــانت دون تغيير، أم ستتغير تمـــاماً وتصبح رؤاهم السابقة خاطئة لديهـــم، ويقفـــون على كذب ما كانوا يشاهدون، على غرار من يستمع إلى الأساطير فيحســـبها تاريخـــاً واقعياً، ثم يفهم بعد ذلك إن الأسطورة كذب محض ولدها الخيال، أم هناك فرض ثالث؟ والفرض الثالث هو أن ما كانوا يرونه إنعكاس للحقيقة، ومن ثمَّ فهو ليس كذباً ، لكنه ليس ذات الحقيقة أيضاً، إذن فمشاهدتهم كانت في الواقع صحيحة لكن حسبانهم وتفسيرهم ليس صحيحاً. لقد تغيّر فهم هؤلاء، لكن لا على أنهم أخذوا يدركون أن ما كانوا يشاهدونه خيالاً ورؤيا، بـــل ما كانوا يشاهدونه واقع خارجي ومشاهدتهم كانت صحيحة وبصرهم لم يخطـــأ، إنمـــا تبدل فهمهم وحكمهم بشأن نوع الواقع الذي كانوا يشاهدونه. فأضـــحى فهمهـــم أن ما كانوا يشاهدونه انعكاس وظل لشيء آخر، ومن ثمَّ سحبوا أيديهم عن الإستقلالية التي كانوا يمنحونها لهذا الإنعكاس.

يعبر القرآن الكريم عن الله تعالى بكلمة مدهشة، فهي من ثلاثة أحرف، لكـــنها ذات خصب وعمق مثير. فالقرآن يعبر عن لله تعالى بانه (حق) وما ســـواه (بـــاطل). أُســـتخدمت كلمة حق في القرآن الكريم إستخدامات كثيرة، وأُطلقت على كلِّ ما يتوفر على شيء من الحقيقة. لكنها جاءت حصراً في

مقارنة وتوضيح

ينبغي أن نرى الآن ما هو البيان المنطقي أو البرهان المطمئن، الذي يثبت: أن الاستقلال الوجودي لأجزاء العالم الذي يقف أمام بصرنا ليس على غرار محتويات المرآة، (كما جاء في المثال السابق)؟ وما هو الدليل الذي

بعض الآيات القرآنية الكريمة في الله تعالى، أي أن الحقانية (الحق الواقعي والحق من جميع الجهات) تنحصر في الله تعالى ــ راجع سورة يونس، الآيات ٣٠، ٣٢. سورة الكهف، الآية ٤٤. وراجع على وجه الخصوص سورة الحج الآية ٦، ٦٢، وسورة النور الآية ٢٥، وسورة لقمان الآية ٣٠.

يعبر القرآن عن المخلوقات بـ (الآيات)، وفي هذا التعبير التفاتة إلى أن من يدرك المخلوقات كما هي فسوف يرى الله في مرآة الاشياء، أي أن حقيقة هذه المخلوقات هي عين ظهور وتجلي ذات الحق تعالى. يقول الراغب الاصفهاني في (مفردات القرآن):

((*والآية هي العلامة الظاهرة، وحقيقة لكل شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم أنه ادرك الآخر الذي لم يدركه بذاته*)).

هناك فرق بين دلالة المصنوع الإعتيادي على صانعه، نظير دلالة المبنى على الباني، وبين دلالة الصورة على صاحب الصورة. ففي النموذج الأول يكون الدال سبباً لانتقال الفكر من المصنوع إلى الصانع، أي يحصل لون من الفكر والإستدلال ينقل الذهن من موجود إلى موجود آخر. أما في

يمكننا اعتماداً عليه نفي الإحتمال ونقول: إن استقلال الوجودات المشهودة فـــي العالم (لا أصل الوجودات) لا يرجع إلى الشيء الآخر الذي لا نراه، بل لكل وجود واحد استقلال خاص؟

النموذج الثاني فالذهن ينتقل مباشرة من الدليل إلى المدلول، وأحياناً يغفل عن الدليـــل ذاتـــه. ومن هنا يشبه المرآة التي تعكس الصورة دون توسط تفكير وإستدلال، ونظير اللفظ في دلالته على المعنى، فهو يفنى في المعنى بالشكل الـــذي لا يلتفت السامع ولا المتكلم إلى اللفظ، بل يتركز التفاته على المعنى، وكأن المعنى اُلقي على السامع بدون توسط اللفظ، وتلقاه السامع بدون لفظ.

الكل عبارة وأنت المعنى

يا من هو للقلوب مغناطيس

اِنطلاقـــاً مـــن هذه المفاهيم إعتبر اهل الذوق والعرفان الإسلامي في نصوصـــهم العالم بمثابة مرآة لذات الحق، وذهبوا اِلى أن علاقة الدلالة بين العالم وذات الحق أرقى وأعلى من عـــلاقة الـــدلالة بين المصنوع الإعتيادي على صانعه. يقول الشاعر جامي:

العالم مرآة حسن شاهدنا

فشاهد وجَهه في كل مرآة

عـــلى أن اِتجاه عامة الناس وعامة أهل الفكر والفلسفة يذهب الى أن دلالـــة العـــالم على ذات الحق على غرار دلالة المصنوعات الإعتيادية على صـــانعيها. أمـــا مـــن زاويـــة نظر أهل العرفان وفلاسفة الحكمة المتعالية، خصوصـــاً الذين هضموا أبحاث الوجود كما تستحق، فدلالة المخلوقات أرفع مما تقدم. فهي ـــ وفق هذا الإتجاه الفلسفي ـــ عين ظهور وتجلي ذات الحق

إن هــذا الــلون من الأخطاء يعم ويسيطر حتى على حياتنا اليومية. السنا نحن أبناء البشر الذين عشنا آلآف السنين بوهم أننا نقطن في ارض مســتقرة وثابــتة، وإن مــنارات الأفــلاك الزرقاء بقناديلها الساطعة تدور حولنا؟!

تعــالى وليســت مظهرة لله تعالى، أي: إن الظهور والتجلي والمرآتية عين ذاتها.

حيــنما يفلح الإنسان في ادراك المخلوقات، كما هي، فسوف يدرك ان الحق المطلق والواقعي منحصر بالذات الأحدية المنزهة. ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾.

وعلي (ع) يشير إلى هذه الدلالة عندما يقول: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه. ويقول ابن الفارض:

جلَت في تجليها الوجود لناظري

ففي كل مرئـيٍّ أراها برؤيته

ب ــ أمــا الهدف الثاني للمثال الذي جاء في المتن فهو أن نعرف هل الاعــتقاد بوجود الله تعالى في حساباتنا العلمية يغير معرفتنا للعلل الطبيعية التي تقع في دائرة قراءة العلوم، أم لا؟ وهــل تؤثر معرفتنا بــالعلل الطبيعية والماديــة للأشياء في حسابنا الفلسفي الذي يقودنا إلى الإيمان بالله تعالى، أم لا؟

إيضــاح ذلك: إن العلوم تتكفل ــ كما نعرف ــ معرفة آثار وتركيبات وعــلل ظهور الأشياء، فالعلم يسعى للوقوف على علل وآثار ظاهرة خاصة كالمطر أو مرض السرطان، فيقف على العلة المباشرة للمطر ثم على علة

كيـف عدنـا إلى رشـدنا وفهمنا دفعة واحدة أن هذه الارض، خلافاً للتوقعات، لم تهدأ لحظة واحدة. وإننا نطوي في اليوم والليلة آلاف الفراسخ (وفي المناطق الإستوائية معادل مائة وأربعين ألف كيلو متر)؟ ولم يقتصر الأمر على ذلك بل نتحرك في العام مئات الملايين من الكيلومترات من خلال الحركة الإنتقالية.

تـلك العـلة وهكذا... نريد أن نرى الآن هل الإعتقاد بوجود الله تعالى يؤثر عـلى هذا الحساب العلمي، أم لا؟ أي هل يلزم من الإعتقاد بالله تعالى أن لا نقـرر للمطر علة مادية طبيعية، أم إذا فرضنا أننا قررنا للمطر علة طبيعية فسـوف لا نقرر وجود علة طبيعية لعلة المطر؟ وإذا قررنا لعلة المطر علة طبيعية يلزم في النهاية أن تتوقف العلل الطبيعية عند نقطة، ويكون الله على رأس العـلل. وإذا لم تتوقف العلل المادية والطبيعية في نقطة معينة فسوف تنكر وجود الله. إذن فالعلوم تتمتع بحق محدود في تشخيص العلل الطبيعية. وإلا إذا كـان لابد أن تحدد لكل علة طبيعية علة أخرى فهذا يعني أنها تقف مناهضـة للفلسـفة والعلم الإلهي! أم أن الأمر ليس كذلك، وأن الإعتقاد بالله تعالى لا يغير في حساباتنا العلمية أدنى تغيير؟

الجـواب بالـنفي، فالإعتقاد بوجود الله تعالى ـــ كما تقدم ـــ يؤثر في سلب الأصالة والإستقلال والقيام بالذات من العالم فقط. ويؤكد أن هناك قدرة يقـوم بهـا العـالم، وأن العالم بطوله وعرضه وعمقه وكل أبعاده الزمانية والمكانية وبكل علله وأسبابه الطبيعية ينشأ مرة واحدة من ذاته تعالى. ووضع ذات الواجب في عرض إحدى علل وعناصر العالم، وطـرحه بوصفه أحـد العناصر يعادل وضعه ضمن مجموعة العالم ومخلوقاته، أي سوف لا يكون

وفي الوقت ذاته فما نراه اليوم من عالم الخارج هو عين ما كنا نراه قبل ألف عام (حينما كنا نركن إلى وهم سكون الارض) ولم يطرأ أدنى تغيير علـى الشـكل الحسي للعالم المحسوس. فالأرض هي عين الأرض التي لم يدرك الحس حركتها ولازال لا يدرك، وهي عين ما كنا نتخيله ومـا نحسبه

هو الله، بل مخلوق من مخلوقات الله.

مـن المؤسـف أن تكون اِجابة أُوربا في العصر الوسيط وحتى أُوربا الحديثة على السؤال المتقدم اِيجابية. فالله تعالى في الإلهيات المسيحية يوضع فـي عرض العلل الطبيعية، ومن ثم تتعارض الحسابات العلمية مع الإعتقاد بالله، ومن الطبيعي عندئذ أن يكون تقدم العلوم معادلاً لانحسار الإلهيات.

نقلـنا في مطلع المقالة عندما تعرضنا للإشكاليات كلاماً عن أُوجست كُـنت الفيلسوف الفرنسي الشهير، إِعتماداً على ما نقله إِفلاماريون في مقدمة كتاب (الله في الطبيعة)، حيث جاء هناك: (إن العلم عزل أب الطبيعة وساقه الى زاوية منعزلة. وبينما هو آخذ بشكره على خدماته اهتدى إلى قمة عظمته وقدرته).

وعـلى أساس هذا الإتجاه من التفكير طرح أُوجست كنت نظريته في المـراحل الثلاث، حيث قسم مراحل التفكير البشري الى: أُسطورية، فلسفية، علمية. وأضحت هذه القسمة مورد قبول عامة الأُوربيين ومقلديهم الشرقيين أيضـاً، الذين تلقوا هذه القسمة بإذن صاغية بالطبع. ولو كان أوجست كنت مطـلعاً على الحكمة والمعرفة الإسلامية لعرف أن هذا الإتجاه العلمي وجد بين المسلمين قبل ظهوره في أُوربا، مضافاً إلى وجود لون رابع من التفكير في الحكمة والمعرفة الإسلامية لم تصل له أوربا حتى الآن.

الآن من أنها تتحرك، والكواكب هي عين الكواكب التي كانت تطلع ولا تزال تطلع أيضاً.

ومن المحتم سوف يخطر في ذهن كلِّ سامع أن هناك فرقاً بين المثالين: إذ الخطأ في الإعتقاد بسكون الأرض قد ارتفع عبر الإستدلال الرياضي، الذي ينتهي إلى الحس. أما نفي الصانع فليس على هذا المنوال.

ولكن ينبغي التذكير بأن المقارنة والتمثيل المتقدم يرتبطان بتحقق أو احتمال الخطأ الذي ليس لدينا دليل على نفيه. ولا يرتبطان بتشخيص الخطأين وأنهما عقليان أو حسيان أو مختلفان؛ لا ينبغي للإنسان مقابل الإحتمال الذي ليس لديه دليل على نفيه أن يقف موقف النافي أو المستبعد جهلاً.

إذن يضحي الإستفهام التالي في بدء وخاتمة هذا الحديث سليماً ومنطقياً تماماً:

فأبو الطبيعة الذي يشير اليه أوجست كُنت هو أبو السماوات في الإلهيات المسيحية. والعزل المؤقت واحلال العلل الطبيعية محل المعزول في ضوء إتجاه أوجست كُنت يناسب هذا الأب السماوي، لا ذات الله تعالى الذي يحيط بجميع الأشياء، والذي تتعلق به كل الأشياء مرة واحدة.

إن الإتجاه الذاهب بعدم تأثير الإعتقاد بالله تعالى على الحسابات العلمية لا ينحصر بنسق الحكمة المتعالية. فالحكمة والمعرفة الفلسفية الإسلامية بعامة تؤكد لنا هذا الإتجاه. وليس في عالم الإسلام سوى بعض المتكلمين الذين تبنوا هذا الإتجاه الفكري. وقد نقلنا في ما تقدم من مقالات أصول الفلسفة عن الجزء الرابع من الاسفار العقلية نقد صدر المتألهين الدقيق والعميق لأفكار فخر الدين الرازي في هذا المجال.

((هل واقعية هذا العالم المتحول وواقعية كل جزءٍ من أجزائه (مع أن أصل الواقع لايعدم اطلاقاً) ناشئة منه أم أن واقعية الجميع ناشئة من واقعية أخرى ثابتة ومستقلة، وتنبع منها جميع الواقعيات؟)).

أجاب الإلهيون على هذا الإستفهام بالإيجاب، وأثبتوا هذا المنبع للوجود، وقد طرحوا بيانات وأدلة كثيرة ــ كما يعرفها كل متتبع ــ في هذا المجال. لكننا بحكم الأرضية التي توفرت عبر الحديث السابق نكتفي بذكر بيانين:

البيان الأول

إن واقعية الوجود التي ليس لدينا أي شك في ثبوتها لا تقبل النفي اطلاقاً ولا يحمل عليها العدم. وبعبارة أخرى:

واقعية الوجود بدون أي قيد وشرط هي واقعية الوجود، ولا تصير لا واقعية بدون قيد وشرط. وحيث إن العالم عابر وكل جزء من أجزائه يقبل النفي فهو ليس عين تلك الواقعية التي لا تقبل النفي[١٥]. بل يتوفر على الواقع بواسطة تلك الواقعية وبدونها لا يحصل على أي نصيب من الوجود.

---

١٥ ــ نريد الآن إيضاح البرهان المعروف ببرهان الصديقين وفق إتجاه الفلسفة الصدرائية. يتفاوت هذا البرهان عن سائر البراهين الأخرى في أن هذا البرهان لم يستخدم واسطة لاثبات ذات الحق.

وفق القاعدة العامة للإستدلال لابد أن يكون لكل برهان حدّ ووسطٌ لإثبات مطلوبه. وقد استدل المتكلمون عن طريق (حدوث العالم)، فاتخذوا من حدوث العالم واسطة لإثبات وجود الله تعالى بوصفه (محدث) الاشياء. وورد

....

....

أرسطو والأرسطيون الميدان عن طريق الحركة، اتكاءً على أن كل حركة تتطلب محركاً، وكل المحركين يجب أن ينتهوا إلى محرك غير متحرك، ومن ثمَّ اثبتوا وجود الله بوصفه (المحرك الأول). وقد اُتخذ عالم المخلوقات في جميع هذه الإستدلالات بوصفه الواسطة، وانتقلوا من الشاهد اِلى الغائب ومن العيان اِلى الخفاء.

يطرح هنا إستفهام وهو: هل يلزم بالضرورة في البراهين والإستدلالات اِتخاذ العالم والمخلوقات واسطة، والإستدلال من العالم بوصفه الظاهر والشاهد على الله تعالى بوصفه الباطن والغائب، أم لا ضرورة لذلك، بل تفيد هذه الإستدلالات بعض الأفراد الذين لا يتمتعون ببصيرة عقلية كاملة، ولم تتفتح رؤيتهم الباطنية والقلبية؟

الحق أن هناك طريقاً في المعارف الإسلامية يوصل إلى أن الله تعالى في عين كونه باطناً فهو ظاهر، وهو باطن وظاهر معاً، يقول في سورة الحديد ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن**﴾ ويقول في سورة النور: ﴿**الله نور السموات والأرض**﴾ ويقول في سورة آل عمران: ﴿**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم**﴾.

ذُكرت ثلاث دلالات في الآية الأخيرة، والنوع الأول هو أرقى وأشرف الدلالات، أي دلالة ذات الحق على ذاته وعلى وحدانيته. سيتضح لاحقاً أن الدليل على ذات الحق والدليل على وحدانيته أمر واحد. ويقول في سورة البقرة أيضاً: ﴿**أينما تولوا فثمَّ وجه الله**﴾. ويقول علي (ع) في الخطبة ٦٣ من نهج البلاغة: ((وكل ظاهر غيره غير باطن وكل باطن غيره غير

....

ظاهـــر))، وفي الخطبة ١٩٣ يقول: ((لا يجنه البطون عن الظهور ولا يقطعه الظهـــور عـــن الـــبطون)). وفي الخطبة ١٦١ يقول: ((الظاهر لا يقال مما؟ والباطن لا يقال فيما؟)).

ثبت في الحكمة المتعالية أن جهة الظهور وجهة البطون في ذات الحق أمـــر واحـــد، أي ليس لله تعالى حيثيتان وجهتان، أحدهما ظاهرة والأُخرى باطنة، بل حيثية واحدة هي منشأ الظهور ومنشأ البطون أيضاً، وهذه الحيثية عـــبارة عـــن كمـــال الفعـــلية ولا نهائية الوجود شدةً. يقول السبزواري في منظومته المشهورة:

يا من هو اختفى لفرط نوره

الظاهر الباطن في ظهوره

ويقول في نظمه الفارسي أيضاً:

جماله لا ستار له فليس هناك سوى صفات الجلال

التي لا حجاب عليها، فهي لب بلا قشور

فهو مع كل خفائه موجود في عيان الأعيان

ومع خلوه من كل لون تجد رائحته ولونه في الجميع

ويقول شاعر آخر:

جمالك في كل الحقائق سائر

وليس له إلا جلالك ساتر

وآخر يقول:

الحجاب الذي يغطي وجهك هو وجهك في كل حال

....

مختفي عن أبصار أبناء البشر لفرط ظهوره

يهـــاجم العرفاء المسلمون الفلاسفة هجوماً عنيفاً وينقدونهم نقداً لاذعاً مهيـــناً، لأن الفلاســـفة يســـتدلون عـــلى ذات الباري من خلال المخلوقات والمصـــنوعات، ويحسبون العالم عياناً ظاهراً والله تعالى خفي مستور. يقول محي الدين بن عربي:

((الله تعالى ظاهر ما غاب قط والعالم غائب ما ظهر قط)).

يقول مولوي:

جاءت الشمس دليلاً على الشمس

وإذا أردت الدليل فلا تدر وجهك عنها

إذا كان هناك ظل فهو منها

فالشمس أينما تشرق تبعث الحياة

الظل كالليل يبعث على النوم

ولكن حينما تطل الشمس ينشق القمر

ويقول العارف شبستري:

كم هو جاهل من يبحث عن الشمس المشرقة

بنور شمعة في الفيافي

لو كانت الشمس على حالة واحدة

لكان شعاعها على منوال واحد

إن أحداً لا يعرف أن هذا الشعاع تجل لها

لأنه لا يجد فرقاً بين القشرة واللب

....

إعلم أن العالم بأسره شعاع نور الحق

فالحق في ذاته لفرط ظهوره أضحى خفيا

فنور الحق لا سبيل للنقل والتحول إليه

ومن ثم لا يأتي إليه التغيير والتبدل

يُقال: سُئل الجُنيد البغدادي: ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال:

اغنى الصباح عن المصباح. (راجع: شرح كلشن راز، محمد لاهيجي، ص ٩٦).

سعي الحكماء الإسلاميون إلى طرح استدلال عقليّ لا تكون فيه المخلوقات واسطة في الإثبات. فقد اتكأ أبو علي بن سينا في برهانه المشهور على تقسيم الموجود إلى واجب وممكن، وحاجة الممكن إلى وجود مرجح وإمتناع الدور والتسلسل في العلل، وأطلق على هذا البرهان «برهان الصديقين»، وادَّعى أن هذا البرهان أشرف البراهين، لأن الأشياء والمخلوقات لم تأتِ فيه واسطة في الإثبات.

لم تأتِ الأشياء في برهان ابن سينا واسطة لإثبات ذات الواجب، كما حصل للمتكلمين والأرسطيين الذين اتخذوا من الأشياء واسطة، من حيث كونها حادثة أو متحركة. والأصل الموضوعي في برهان ابن سينا الذي اتخذ مسلّماً هو مطلق الوجود، في مقابل إنكار الوجود بشكل مطلق. وبعد التسليم بأصل الموجودات وعدم التشكيك في ذلك، أي في حدود الخروج من السفسطة، استخدموا تقسيماً عقلياً للموجود، فالموجود إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً، ويستحيل القسم الثالث. وبعد الإعتماد على قاعدة بديهية

....

أوليـــة تقـــرر حاجة الممكن إلى مرجح، نستنتج النتيجة النهائية بحكم امتناع الـــدور والتسلسل، وهو قاعدة برهانية؛ وكما هو واضح لم تتخذ المخلوقات وموجودات العالم في هذا البرهان واسطة في الإثبات، بل نصل إلى النتيجة عـــبر محاســـبة عقـــلية صرفة. بعد بيان هذا البرهان على وجود الله تعالى والبراهين الأخرى التي تستنتج في ضوئه لإثبات وحدانية وصفات الله تعالى، يقول ابن سينا في النمط الرابع من الإشارات مفاخراً:

((تـــأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تـــأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى إعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلـــك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوسع وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فـــي الواجـــب. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾**. *أقول: ان هذا حكم لقوم. ثم يقـــول* **﴿أو لـــم يكـــفِ بربك أنه على كل شيء شهيد﴾**. *أقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه))*.

يفـــتخر ابن سينا بهذا النسق من الإستدلال، الذي لم يك مطروحاً بين الحكماء السابقين، يفتخر بحماس، والحق أنه بديع ومبتكر.

لكن صدر المتألهين لم يجد في هذا البرهان الكمال المطلوب؛ اذ رغم أن المخـــلوقات والآثـــار لم تتخذ واسطة في هذا البرهان، لكنه يشبه برهان المتكـــلمين (بـــرهان الحـــدوث) وبـــرهان الطبيعيين ((برهان الحركة))، لأن (الإمكان) الذي هو من خواص الماهيات جاء واسطة بحسب الواقع فـــي هذا

....

البرهان. ومن هنا يعدُّ برهان ابن سينا في عرض سائر البراهين. وفي خاتمة كتاب المشاعر يعد الإشارة إلى البرهان الذي يسميه برهان الصديقين يقول:

((*وغير هؤلاء (الصديقين) يتوسلون في السلوك الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمرٍ آخر غيره كجمهور الفلاسفة بالإمكان والطبيعيين بالحركة للجسم، والمتكلمين بالحدوث للخلق أو غير ذلك*)).

حينما يقول صدر المتألهين ((كجمهور الفلاسفة بالإمكان)) فهو يقصد ابن سينا وأتباعه. وقد أشار في الأسفار إلى هذا المضمون، وقرر أن برهان ابن سينا أقرب البراهين إلى برهان الصديقين، لكنه يختلف عن برهان الصديقين.

نأتي الآن لنرى كيف يقرر صدر المتألهين نفسه برهان الصديقين. وبغية فهم هذا البرهان ينبغي أن نضع نصب العين مجموعة أُسس، بعضها بديهي أو قريب للبداهة، وبعضها تم اثباته في المقالات السابقة:

أ ـ أصالة الوجود، أي إن ماله التحقق هو حقيقة الوجود، والماهيات موجودة بالعرض والمجاز.

ب ـ وحدة الوجود، أي: إن حقيقة الوجود لا تقبل الكثرة المتباينة، والإختلاف الذي تقبله هو تشكيكي ورتبي، فإما أن يكون مرتبطاً بالشدة والضعف والكمال ونقص الوجود، وإما أن يكون مرتبطاً بالإمتداد والإتصال الذي هو نوع من تشابك الوجود والعدم. وعلى كل حال فالكثرة المتصورة في الوجود كثرة هي توأم الوحدة، وهي عين الوحدة من زاوية من الزوايا

....

(الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة).

جـ ـ إن حقيقة الوجود لا تقبل العدم، فالموجود من حيث هو موجود لا يعدم، والمعدوم من حيث كونه معدوماً لا يوجد. وحقيقة عدم الموجودات عبارة عن محدودية الوجودات الخاصة، لا أن الوجود يقبل العدم. وبعبارة أخرى العدم نسبي.

وهذه الأُصول الثلاثة تقدم بيانها في المقالة السابقة.

د ـ حقيقة الوجود بقطع النظر عن أي حيثية وجهة تنظم اليه، أي حقيقة الوجود بما هو تساوي الكمال والإطلاق والغنى والشدة والفعلية والعظمة والجلال والإطلاق والنورية. أما النقص والتقيد والفقر والضعف والامكان والصغر والمحدودية والتعيّن فكلها أعدام، والموجود من حيث اتصافه بهذه الصفات وجود محدود وتوأم مع العدم. إذن تنشأ كل تلك السمات من العدم، وحقيقة الوجود تقف مقابل العدم، وما هو من شؤون العدم خارج عن حقيقة الوجود، أي أنه منفي عن حقيقة الوجود ومسلوب منها.

هـ ـ طرو العدم وشؤونه والنقص والضعف والمحدودية وغيرها ينشأ من المعلولية، أي إذا كان الوجود معلولاً وفي مرتبة متأخرة عن علته فهو في الطبع ذو مرتبة من النقص والضعف والمحدودية؛ لأن المعلول عين الربط والتعلق والإضافة بالعلة، ولا يمكن أن يكون في مرتبة العلة، والمعلولية وكونه مفاضاً عين التأخر عن العلة وعين النقص والضعف والمحدودية.

نقول: إن حقيقة الوجود موجودة، أي: إنها عين الموجودية ويستحيل

....

عــليها العــدم، ثم إن حقيقة الوجود في ذاتها، أي في موجوديتها وواقعيتها، ليست مشروطة بأي شرط وليست مقيدة بأي قيد، فالوجود بحكم كونه وجوداً موجــود، وليــس لوجــوده مناط وملاك ما، وليس بفرض وجود شيء آخر أيضاً. أي: إن الوجود في ذاته ليس مشروطاً بشرط. ثم إن الكمال والعظمة والشـــدة والإستغناء والجلال والكبرياء والفعلية والإطلاق، هذه الصفات التي تقــف مقابل النقص والصغر والإمكان والمحدودية والحاجة، تنبعث جميعها من الوجود، أي ليس هناك حقيقة غير الوجود؛ إذن فالوجود في ذاته يساوي اللامشروطية بشيء آخر، أي يساوي الوجوب الذاتي الأزلي، ويساوي أيضاً الكمال والعظمة والشدة والفعلية.

نســتنتج في ضوء ما تقدم ان حقيقة الوجود في ذاتها ومع قطع النظر عن أيّ تعيّن يلحقها من الخارج تساوي الذات الأزلية، إذن فاصالة الوجود تقود عقلنا بشكل مباشر إلى ذات الحق لا إلى شيء آخر. وما سوى الحق لا يتعدى أفعاله وآثاره وظهوراته وتجلياته ومن ثمَّ لابد من العثور عليه بدليل آخر.

ثــم إذا نظرنا إلى العالم نظرة حسية وعلمية نجد أن العالم يقبل العدم، أي: إننا نجد الواقع محدوداً ومشروطاً. فنتعامل مع وجودات توجد في موقع وتفقد في موقع آخر أو توجد في حين وتفقد أحياناً أُخرى، وهي توأم النقص والجزئية والإمكان والمحدودية والمشروطية والتبعية. ومن ثم نضطر ــ كما جــاء في المتن ــ إلى القول: «إذن فالعالم ليس هو عين الواقع الذي لا يقبل النفي، بل يتوفر على الواقع بواسطة، وبدونه يضحي بلا واقع». أي إننا نحكم بــأن العالم ليس هو عين حقيقة الوجود، بل العالم ظل الوجود، إذن فالعالــم

....

أثر، وهو ظهور وتجلٍ، وشأن وإسم.

والخلاصة أن العقل الفلسفي المعتمد على المعرفة الوجودية، انطلاقاً من أن الوجود وجود (وهذا اللون من المعرفة تنحصر صلاحيته بالفلسفة لا العلوم) يقودنا قبل كل شيء إلى الله، وهو أول موجد نتعرف عليه. أما القراءات العلمية والحسية فتقودنا الى الوجودات المحدودة والمقيدة والمشروطة والممكنة، التي هي آثاره وأفعاله وتجلياته وشؤونه، وعلى هذا المنوال نكتشف الواجب ونكتشف الممكن أيضاً.

على أن الثابت في أبحاث الإلهيات أن طريق كشف الممكن لا ينحصر في ما تقدم، بل يمكن اكتشاف الممكن بواسطة الواجب. كما أن اكتشاف الواجب لا ينحصر بالطريق المتقدم، بل يمكن اكتشاف الواجب عن طريق الممكن.

من الممكن أن ينشأ وهم بشأن استنتاجنا بأن ما هو موجود ينحصر في ذات الواجب وشؤونه وظهوراته وتجلياته، فيقال إن هذا يستلزم قبول نظرية العرفاء في نفي العلية والمعلولية أساساً، بل نفي الممكن والإمكان؛ لأن الفرض هو عدم وجود شيء في البين سوى ذات الحق وشؤونه وأسمائه.

لكن هذا الوهم باطل؛ إذ ينشأ هذا الوهم من عدم إدراك المفهوم الصحيح للعلية والمعلولية، فيحسب أن العلية لون من الولادة تُفرض للعلة، فتفرز من ذاتها شيئاً الى الخارج، وتكون حاجة المعلول الى العلة نظير حاجة الولد الى الأُم. لكن دراسات صدر المتألهين العميقة في هذا المجال التي تمثل إنجازاته المهمة، والتي يختص بها كأرفع الأفكار الإنسانية، هذه

....

الدراسات أثبتت أن المعلول عين الحاجة وعين الإرتباط والتعلق والإرتهان بالعلة، فالعلة مقوّمة لوجود المعلول. ومن ثمَّ تكون المعلولية مساوية للظهور والشأنية. إذن لا منافاة بين هاتين النظريتين. وقد تناولنا هذا الموضوع بالبحث في المقالة الثامنة والتاسعة أيضاً.

۞ ۞ ۞

طرح حكماء أوربا منذ القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) برهاناً مشهوراً لإثبات وجود الله تعالى، وهو البرهان المعروف بالبرهان الوجودي. اِبتكر هذا البرهان «سنت انسلم» الذي يُسمى أنسلم المقدس، والذي يعدونه أحد أولياء الدين المسيحي. وقد دعم هذا البرهان حكماء كثيرون نظير ديكارت وليبنتز وسبينوزا بأساليب مختلفة، لكن كَنْت انتقد هذا البرهان، وعدّه برهانا غير سليم.

من الممكن أن يشتبه أمر برهان انسلم ببرهان الصديقين، ويعدُّ برهان صدر المتألهين عين البرهان الوجودي لإنسلم. وبغية أن نقارن بشكل عام بين نسق الفكر الفلسفي الإسلامي وبين نسق الفكر الفلسفي المسيحي نأتي هنا على نقل برهان اِنسلم ونقده. جاء في الجزء الأول من تطور الحكمة في أوربا لفروغي ما يلي:

«*البرهان الوجودي أو الذاتي هو البرهان الذي اِشتهر وأصبح موضعاً للبحث والجدل بشكل كبير من بين جميع البراهين التي طرحها انسلم لإثبات ذات الباري. وهو عبارة عن: لكل فردٍ حتى الفرد السفيه تصور عن ذات ليس هناك ذات أكبر منها، وأن هذه الذات موجودة؛ إذ لو لم تكن*

....

موجودة تكون الذات الأكبر في عالم الوجود أكبر منها، وهذا خلف؛ إذن مـن المتيقن أن هناك ذاتاً في عالم التصور وفي عالم الحقيقة ايضاً وهي أكبر ذاتٍ وهي الله».

المرتكــز الأساسي في هذا البرهان ــ كما آكده كولبيه في مدخل إلى الفلســفة ــ هــو أن الشيء (وهو وجود الله تعالى هنا) يستنتج من التصور. وهــذا الــبرهان من زاوية صورية من صنف برهان الخُلف المعروف في المنطق.

وبغــض النظر عن نقطة الضعف الأساسية في هذا البرهان، التي هي نفس ما يسمونه المرتكز الأساسي لهذا البرهان، فسوف نأتي على تحليل هذا البرهان من زاوية تطابقه مع برهان الخلف.

بــرهان الخــلف استدلال على المطلوب بطريق غير مباشر، أي عن طــريق ابطال نقيض المطلوب، وحيث إن ارتفاع النقيضين محال إذن فذات المطلوب حق. ومن هنا فإمتناع ارتفاع النقيضين أحد الأسس لبرهان الخُلف.

والمطلوب إثباته في هذا البرهان يمكن طرحه على نحوين، أحدهما أن يكــون المطــلوب هو أن نفس تصور الذات الأعلى والأكبر، وعندئذ تكون صورة البرهان كالتالي:

«*إنــنا نتصــور ذاتاً أكبر، نتصور الوجود الكامل، وما نتصوره يجب أن يكون له وجود؛ إذ لو لم يكن له وجود لم نكن قد تصورنا ذاتاً أكبر*».

فإذا طرحنا البرهان على هذا النحو تكون الملازمة خاطئة، أي لا يلزم من عدم وجود الذات الأعلى والأكمل عدم تصورنا لها وأن تصورنا للــذات

على أننا لا نعني بذلك وحدة الواقعية مع الأشياء، أو حلولها ونفوذها فيهـــا، أو أن بعـــض الواقعية ينفصل ويتصل بالأشياء، بل نعني أنها نظير النور الذي تضيء به الأجسام المظلمة، وتظلم بدونه. وفي نفس الوقت لا

الأعـــلى والأكمل ليس تصوراً للذات الأعلى والأكمل. ومن هنا لا يلزم من هـــذه الـــناحية خـــلف؛ فـــالذات الأعلى سواء أكان لها وجود أم لم يكن فإن تصـــورنا للذات الأعلى هو تصورنا للذات الأعلى. إذن لا يمكن أن نستنتج مـــن تصـــور الذات الاعلى الوجود الخارجي للذات الأعلى. إذن ((لا يستنتج الشيء من التصور)).

النحو الآخر الذي يمكن أن يطرح من خلاله المطلوب اثباته هو واقعية الذات الأكبر. وعندئذ يلزمنا أن نأخذ بنظر إعتبارنا الذات الأكبر في الخارج وعندئذ نقول:

((*إن هذه الذات الأكبر الخارجية يلزم أن تكون موجودة أيضاً، وإلا لم تكن ذاتـــاً أكـــبر؛ لأن الذات الأكبر الموجودة سوف تكون أكبر من هذه الذات المفروض أنها أكبر. وعندئذٍ فالذات المفروض كونها أكبر سوف لا تكون ذاتاً أكبر*)).

مـــن البديهي إن الوجود في هذا النحو من الطرح فُرض بمثابة صفة وعـــارض خارجيّ على ذات الأشياء، أي فرضنا للأشياء (وفي ما نحن فيه لـــلذات الأعلى والأكمل) مع قطع النظر عن الوجود ذاتاً وواقعاً، وعندئذ قلنا إن الوجـــود لازم للذات الأكبر؛ إذ لو لم يكن وجود للذات الأكبر فسوف لا تكـــون ذاتـــاً أكبر؛ لأن الذات الأكبر الموجودة سوف تكون أكبر من الذات الأكبر غير الموجودة.

يخلو مثال النور هذا عن القصور في بيان المقصود.

وبعبارة أخرى: إنه ذاته عين الواقعية، والعالم وأجزائه يصبح واقعياً به، وبدونه يصبح عدماً وفراغاً.

إن تفكيك ذات الأشياء عن الوجود في ظرف الخارج وتوهم أن الوجود بالنسبة إلى الأشياء نظير العارض والمعروض واللازم والملزوم خطأ محض. فالأشياء مع قطع النظر عن الوجود ليس لها ذات. بل الذهن ينتزع ذاتاً وماهية للأشياء، وينسب الوجود إلى تلك الذات ويحمله عليها، وليس ذلك سوى إعتبار من إعتبارات الذهن فحسب.

من هنا ينحصر الطريق الصحيح في أن نقول: من البديهي أن هناك حقيقة موجودة في ما وراء الذهن، أي: أن نخالف النظرية السفسطائية في إعتبار الوجود خيالاً في خيال. عندئذ نقول إن ما هو موجود وواقعي واصيل في الحقيقة هو ذات الوجود، وليس أشياء أُخرى يفترضها الذهن، وينسب الوجود اليها، فواقعية كل شيء ترتهن بمقدار توفره على الوجود. بل واقعية كل شيء عين توفره على الوجود.

عندئذ نقول: إن الوجود الذي هو بذاته حقيقة هو عين الكبرياء والجلال والعظمة والكمال والوجوب والإستقلال؛ لأن هذه الامور أُمور واقعية وحقيقية، وإن لم تكن عين الوجود أو كانت من سنخ العدم فسوف لا يكون لها واقع، وكذلك إذا كانت من سنخ الماهيات فسوف تكون أيضاً إعتبارية وغير واقعية. إذن فحينما نلاحظ الوجود ذاته ملاحظة عقلية فسوف لا نصل إلى شيء سوى ذات واجب الوجود.

ثمَّ إننا نواجه وجودات، وهذه الوجودات بشكل نسبي تفتقد الكبرياء

النتيجة

العالم وأجزاء العالم في استقلاله الوجودي وواقعيته يتكئ على واقع هو عين الواقعية وهو بذاته واقع...

والجلال والعظمة والكمال والثبات والإستقلال. وعندئذ نفهم أن هذه الوجودات تختلف عن الشيء الذي تفرضه حقيقة الوجود، وهي لا يمكن أن تكون وجوداً صرفاً، بل وجودات هي توأم العدم والمحدودية والنقص. والعدم والنقص والمحدودية تنشأ من المعلولية، أي التأخر عن مرتبة ذات الوجود.

ثم نلاحظ من زاوية أُخرى أن المعلول ليس أمراً خارجاً عن العلة، وليس نظير الوليد الذي تنجبه أُمه لكي يكونا إثنين في الحساب.فالمعلول عين الإرتباط والحاجة الى العلة، وهو عين تجلي وظهور العلة. ووجوده بعلته؛ إذن لا يكون ثاني العلة في الحساب.

والنتيجة وفق البرهان المتقدم أن ما له الوجود هو الذات الالهية الازلية فحسب بأفعالها التي هي تجلياتها وظهوراتها وشؤوناتها.

إتضح أن مسألة اِتحاد الوجود والماهية في الخارج، وبإصطلاح آخر عدم زيادة الوجود على الماهية في ظرف الخارج، اُتخذت مُسلَمة يقينية في برهان الصديقين الصدرائي. وهي قطعية ومسلَّمة أيضاً حتى من زاوية نظر القائلين بأصالة الماهية ــ كما إتضح في المقالة السابعة ــ، ثم بالإعتماد على الأصل الأساسي والعميق في الفلسفة أي أصالة الوجود وأُصول أخرى، كوحدة حقيقة الوجود، والوجوب الذاتي للوجود، ومساواة الوجود للفعلية والإطلاق والكمال، أقام البرهان. أما في برهان اِنسلم الوجودي فقد اُغفلت

البيان الثاني

الملاحظة الأولية تثبت والبحث العلمي يقرر أن أجزاء العالم ذات إرتباط وجودي بعضها مع بعض[١٦]. ولا ينحصر هذا الإرتباط بين

أولى وأبده مسائل الوجود، أي عدم زيادة الوجود على الماهية في ظرف الخارج.

وافق ديكارت وليبنتز واَسبينوزا على برهان انسلم مع تغييرات طفيفة. ويرد على كلماتهم نظير الإشكال الذي سجلناه على انسلم. لكن كَنْت بحق أعتبر كلماتهم معيبة وناقصة. وتجنباً عن الخروج من حدود بحثنا نعزف عن تفصيل الكلام حول هذا الموضوع.

١٦ ـ إن هذا البرهان في طرحيه اللذين جاءا في المتن يتطابق مع برهان الحدوث الكلامي وبرهان الإمكان والوجوب في الفلسفة الإسلامية، الذي نقلناه في ما تقدم عن ابن سينا. مع فارق في أن طرح هذه المقالة استخدم مقدمة إضافية، وهي أن العالم بجميع أجزائه وعناصره وحركاته يشكل وحدة طبيعية وشخصية، وعلى حدِّ تعبير المقالة يشكل واحداً خارجياً. ومن البديهي أن اضافة هذه المقدمة تيسر وتبسط البرهان بشكل أكبر.

خلاصة البرهان: إن العالم بحكم قانون الحركة العامة، وخصوصاً مع الإلتفات الى الحركة الجوهرية الذاتية، في حال حدوث دائم. وحيث انه مجموعاً وجود خارجي واحد؛ إذن فهو حادث واحد (على أنه حادث حدوثاً تدريجياً، وأنه في حال حدوث وزوال دائم). وكل واحد حادث يحتاج إلى علة محدثة؛ إذن فالعالم بوصفه واحداً حادثاً وظاهرةً واحدةً يحتاج إلى محدِث مُظْهِر.

مجموعـــة خاصة من أجزاء العالم، بل إذا دققنا في أي موضع وتقدمنا في الـــتحقيق يتجلى هذا الإرتباط أمامنا ويستحكم. وحتى أولئك الذين يتشبثون بقانون التبعية للمحيط فراراً من اثبات الغاية والغرض في الوجود لم يجدوا مفـــراً من اثبات ارتباط أجزاء العالم. وهذا الإرتبـــاط ليس وهمياً وخيالياً،

إذا أنكر منكر الحركة العامة للعالم فهو لا يستطيع انكار الإمكان الذاتي للعالم واجزائه؛ إذ إن العالم ذو ماهية، ولازم التوفر على الماهية هو الإمكان الذاتي. وحيث إن العالم بأسره واحد شخصي؛ إذن فالعالم بأسره واحد ممكن، وكـــل ممكن يحتاج في وجوده إلى علة وراء وجوده؛ إذن فالعالم يحتاج إلى علة مُوْجِدَة.

هـــذه المقدمـــة الإضافية مفيدة؛ إذ لو أنكرنا أن العالم بمجموعه واحد خارجي، فمن الممكن أن تفسر العلية الوجودية لأجزاء العالم بذات الأجزاء، فيقـــال إن في العالم غير المتناهي الحادثَ والممكنَ والمعلول، وإن فيه غير المتـــناهي المحـــدِث والموجد والعلة. وكل حادثة قبلية محدِثة وموجدة وعلة للحادثة البعدية، إذن فلا حاجة لعلة ما وراء أجزاء العالم. ويفسر المـــاديون عادة عليَّة الأشياء بالنسبة إلى بعضها على هذا المنوال. أما بعد أن عرفنا أن العـــالم بمجموعـــه واحـــد طبيعي وواقعي وشخصي نحكم بأن العالم واحد محتاج، ومن المحتم أن تكون هناك علة فيما وراءه.

إذن فهذا البرهان انما يتم حين اثبات المقدمة الإضافية. لنرى الآن ما هـــو الطريق الذي يمكننا من خلاله إثبات هذه المقدمة؟ وهنا لابد من التذكير بموضوعين:

أ ـــ اِفترِضْ أن الوحدة الشخصية للعالم لم تكن، فإن أجزاء العالم ذاتها

بل اِرتباط واقعي ومستقل عن أذهاننا، وجراءه يضحي العالم بأجزائه واحداً خارجياً.

وهـذا الواحد الخارجي متغير ومتحول في وجوده، أي يقبل الوجود بعد العدم. لأننا حينما نسلك أي طريق في حساب حوادث العالم سوف نصل

غيـر كافيـة لتفسـير علة الإشياء؛ لأن أجزاء العالم التي يفترض أن يكون بعضـها عـلةً لبعضها الآخر، ذات تقدم وتأخر زماني بعضها بالنسبة إلى الـبعض، فهي غير متزامنة. لقد ثبت في أبحاث العلة والمعلول والضرورة والإمكـان أن العـلة الموجدة للأشياء يلزم أن تكون بمعية الأشياء وجوداً، والشـيء الـذي يقـبل الإنفكـاك عن المعلول هو علة معدّة لا علة موجدة وموجـبة. ومن هنا فالأحداث المادية علل إعدادية بعضها لبعض، فهي في الواقع ممر وجود الإشياء وليست موجدة لها.

فـالأب مثلاً علة إعدادية للأبن وليس علة اِيجادية وموجبة. وتنحصر العـلة الإيجاديـة والإيجابية التي تصدر من الأب في الحركات التي تصدر منه، لكنه ليس علةً ايجادية لذات «الابن» المتكون من النطفة المقذوفة، حيث تـتكون نطفته في وجوده ثم يقذفها. إذن فالابن في جميع مراحل وجوده إذا كان حادثاً وممكناً ومعلولاً في الواقع فهو معلول لحقيقة وواقع يحيط به ويصاحبه في كل حال ولا ينفك وجوده عنه ﴿**هو الله الخالق البارئ المصور**﴾.

أما ما يصطلح عليه في العلوم الطبيعية المعاصرة «علة» فهو لا يتعدى مجموعـة شروط ومقدمات. ونحن حينما نستخدم في كلماتنا مصطلح العلية بشأن حوادث العالم بعضها بالنسبة اِلى بعض نقصد العلية الاعدادية لا العلية الإيجابية، ومـن الأفضل أن نستبدل كلمة العلة بكلمة العامل أو الشـرط أو

في النهاية إلى الحركة العامة (الحركة الوضعية والمكانية أو الحركة الجوهرية). والحركة كما تقدم وجود بعد العدم ووجود مخلوط بالعدم، كما تقدم في المقالة العاشرة.

وعلى أساس قانون العلة والمعلول فكل موجود حادث يتطلب علة لوجوده.

المقدمة بشأن العلل الإعدادية. وقد تناولت المقالة التاسعة البحث حول هذا الموضوع، وستأتي الإشارة اليه في المتن أيضاً.

ب ـ لقد طرح الحكماء الإلهيون منذ زمن بعيد الفكرة التي تقر بأن جميع العالم شخص واحد، وأن العالم بأسره واحد في عين كونه مؤلفاً من أعضاء وأجزاء، وأنه ذو صورة وفعلية طبيعية واحدة، وأن جميع قواه واجزائه ترتهن بهذه الصورة الواحدة، كما هو الحال في الإنسان. إذ مع جميع الأعضاء والأجزاء المختلفة فهو يُشكل واحداً واقعياً وذو تشخص واقعي واحد، وملاك وحدة وتشخص الإنسان صورته أي نفسه. وجميع قوى وأجزاء الإنسان تابعة ومرتهنة بصورة الإنسان، وصورة الإنسان هي ملاك تشخصه.

إذا فرضنا أن الخلايا التي تعمل في داخل البدن الإنساني أرادت أن تفكر بشأن عالمها أي بدن الإنسان فسوف تحسب أن كلّ جهاز من الأجهزة منفصل عن الآخر بل كل عضوٍ من الأعضاء مستقل عن الآخر. فهي ترى عالماً ذا أقسام مختلفة، وكل قسم من الأقسام منهمك في عمله الخاص. ولا يمكن لهذه الخلايا السجينة في عالم بدن الإنسان أن تتصور أن جميع هذه الأعضاء والأجزاء والأجهزة تابعة لوجود واحد اسمه الإنسان، وأن حياةً

وإذا لم نفرض أجزاء العالم أو بعضها متغيرة لا مفر لنا أيضاً من اثبات علة وجود لها، لأننا أثبتنا في المقالة التاسعة أن كل موجود ممكن ـ حتى وإن لم يكن متغيراً ـ يحتاج إلى علة لوجوده.

كلية واحدة تدبر وتدير جميع هذه الأقسام.

وفق الفرضية المتقدمة يكون وضعنا في داخل عالم الطبيعة نظير وضع هذه الخلايا داخل بدن الإنسان، فالحياة التي تحكم كل عالم الطبيعة نظير الحياة التي تحكم كل بدن الانسان، حيث ترتهن بها كل النفوس الفردية والجزئية. ومن هنا أطلقوا على العالم الإنسان الكبير وعلى الإنسان العالم الصغير.

نسبت هذه النظرية «الوحدة الشخصية للعالم» في كتب الفلسفة إلى ارسطو، دون أن ينقل عنه برهان، ويطرحها الفلاسفة عادة في أبحاث الإلهيات تحت عنوان (وحدة إله العالم). والمطروح هنا بحثان:

الأول ـ هل هناك عالم واحد فقط أم هناك أكثر من عالم؟ ومع الإلتفات إلى نظرية القدماء تبعاً لفلكيات بطليموس في أن العالم مؤلف من أرض وتسعة أفلاك، وأن الفلك التاسع محدد الجهات، يضحي هذا الإستفهام واضحاً.

الثاني ـ هل العالم الموجود ذو وحدة طبيعية وشخصية أم لا؟ يقيم الحكماء على الدعوى الثانية دليلاً يتكئ في جزء منه على النظريات الفلكية القديمة.

لكن قضية الوحدة الطبيعية والشخصية للعالم لا تبنى على مثل هذه الفرضيات، بل يمكن تعزيزها عن طرق أُخرى، بل إثباتها. وأحد هذه الطرق

النتيجة

هناك علة وجودية لعالم الوجود خارج ذاته.

إيضاح

أولاً ـ ينبغي أن نعرف أن نتيجة البرهانين المتقدمين واحدة؛ لأن البرهان الأول يثبت لموجودات هذا العالم، ـ التي ليس لها واقع مطلق،

فرضية قديمة تؤكد حديثاً في بعض الأحيان وهي فرضية الوحدة والإتصال الواقعي للأجسام. فنحن نجد الأجسام منفصلة ومستقلة بحسب الحس، ولكن الإحتمال قائم بأن جميع أجسام العالم جسم واحد وليس هناك إنفصال وخلاء بينها. وما نحسبه خلاءً او إنفصالاً بين جسمين ليس كذلك بحسب الواقع. وهذه الفرضية لا تتعدى حدود الفرض، ولا يخلو اثباتها من اشكال.

الطريق الآخر هو طريق الإرتباط الغائي لنظام العالم:

أثبتنا في ما تقدم من بحث حول دليل النظام إن هناك لوناً من الإنسجام في الهدف بين أجزاء العالم، فعلى سبيل المثال نجد أن الدلائل تشير في ما نحيا ضمنه من العالم إلى أن الأرض والغازات المحيطة بها، ومياه الأرض والنباتات والحيوانات والقمر الذي يدور حول الأرض، والشمس التي تدور حولها الارض؛ تنسجم وتتطابق بعضها مع بعض بشكل من الإشكال، وتستهدف بمجموعها هدفاً أو أهدافاً محددة. وهذا الإرتباط الهادف يمكن تفسيره بثلاثة أشكال:

أحدها أن نفرض أن العالم صنعه صانع كبير نظير الآلة، ونظمه بالشكل الذي تستهدف جميع أجزائه هدفاً واحداً بشكل ذاتي.

وتـــتوفر عـــلى الواقع ضمن شروط خاصة، وليس لها واقع مع عدم هذه الشـــروط ــ ، يثـــبت واقعية مطلقة بدون قيد وشرط. وهذه هي عين العلة المطلقة التي تثبت لمعلولات العالم بمقتضى البرهان الثاني، لأن المعلول هو عيـــن الموجـــود الذي يتوفر على الوجود في شروط خاصة وتقدير معين (الذي هو علة الوجود).

التفســـير الثاني أن نفترض عدم وجود مثل هذا النظام في بُنية العالم، بـــل اليد الغيبية تتدخل في نشاط العالم بشكل دائم وتديره، على غرار إدارة الإنسان للمؤسسات، والإرادة الغيبية توجه حركات أجزاء العالم بالشكل الذي تبدو من خلاله هذه الأجزاء مستهدفة لهدف واحد بمجموعها.

التفســـير الـــثالث أن نفترض أن العالم بمجموعه واحد واقعي طبيعي، فالعـــالم كلـــه ذو صورة واحدة ونفس واحدة وحياة واحدة على غرار الفرد الإنساني، فهو في نفس الوقت الذي يتوفر فيه على أجهزة مختلفة وعلـــى مئات الملايين من الخلايا واحد واقعي وذو حياة واحدة. وهذه الحياة أو النفس هي الـــتي تديـــر أجزاء بنيته الجسمية، والإرتباط الغائي الهادف بين أجزاء هذا الـــبدن تـــنظمه تلك القوة الواحدة. وهذه القوة الحياتية المدبرة تمنح الإنسان وحدة واقعية وتنظم العلاقات بين أجزاء الإنسان أيضاً، وتخضع جميع القوى الموجودة تحت سلطة تلك القوة.

مـــاذا نقـــول الآن؟ فهـــل نقول إن العالم صُمم على شكل آلة منظمة تمارس ردود أفعالها آلياً وبدون ارادة، أم نقول إن العالم مجموعة موجودات إرادية تمارس نشاطاتها على رغم المسيرة الطبيعية للعالم، أم نقول إن إرادة الباري تخلق مباشرة هذه الحوادث دون ارتباط بآلية العالم.

إذن فالعلة المطلقة هي عين الواقعية المطلقة في الحقيقة، والمعلول هوعين الواقعية المقيدة.

ثانياً ـ ينبغي أن نعرف أن البيانين المتقدمين (البرهانين المتقدمين) رغم تقريرهما باسلوب فني فلسفي، لكنهما في نفس الوقت في غاية البساطة، ويمكن هضمهما بحسب المضمون.

حينما يشاهد الإنسان موت الآخرين أو عدم شيء من الأشياء يقول بذهنٍ بسيط وبلغة لا تعقيد فيها: ((لو كان وجوده بيده لما فقده)). وكل ما نعثر عليه في هذا العالم على هذا المنوال، وجوده ليس بيده وبديهي أن وجود الآخرين ليس بيده أيضاً. إذن لابد من وجود يدٍ وجودها منها وبيدها ووجود الآخرين بيدها ومنها.

تذكير وتنبيه

طرح الماديون في مجال البحث المتقدم مقولات كثيرة لا أساس لها، وقد أجبنا على جميع هذه المقولات في المقالات الماضية.

ثبت بالبرهان في محله أن علاقة أجزاء العالم لا يمكن تفسيرها عن طريق الآلية فحسب، وأن مخلوقات الله تعالى لا يمكن قياسها على مخلوقات البشر. كما لا يمكن أن نوافق على تدخل إرادة الموجودات اللامرئية بشكل خارج عن نظام العالم. وثبت في محله أيضاً أن تدخل إرادة الباري بشكل مباشر ودون توسط شيء آخر أمر غير معقول.

في هذا الضوء إذا آمنا بانسجام وانتظام هادف بين أجزاء العالم ــ ولا أقل على مستوى الأرض والكواكب التي نعرفها ــ فلا محيص من الإيمان بالوحدة الطبيعية للعالم.

وإذا قمنا بتحليل هذه المقولات يتضح أن جميع إشكالاتهم نشأت جراء سوء الفهم.

فالمعترضون تعثروا في نهاية التحليل في فهم احدى مقدمات البرهان:

١ ــ نظير اولئك الذين أغفلوا ارتباط أجزاء العالم وقالوا: ((إن العالم في الحقيقة مجموعة من الظواهر المتفرقة، ولكل واحدة منها علة مادية، وهذه السلاسل المتفرقة انضمت بعضها الى بعض الى ما لا نهاية)).

لقد أغفل المعترض هنا أن العالم واحد، وأنه حادث ــ كما تقدم ــ وبحاجة الى علة.

٢ ــ ونظير أولئك الذين آمنوا بإرتباط أجزاء العالم، لكنهم أغفلوا أن هذا الإرتباط يفضي ويستلزم وجود وحدة واقعية، فقالوا: ((حاجة كل ظاهرة إلى علة تشبع عن طريق ظاهرة أخرى، فحاجة بيضة الدجاجة ترفع بالدجاجة، وحاجة الدجاجة ترفع بالبيضة، وهكذا... فليس هناك حاجة الى علة من خارج العالم)).

إن هؤلاء لم يصلوا أو لم يريدوا الوصول إلى أن العالم بارتباطاته الوجودية يشكل واحداً فقيراً، وهذا الفقر والحاجة يجب أن يرفع وتسد بشيء من خارج العالم.

٣ ــ ونظير أولئك الذين وقفوا على الحركة العامة (العرضية أو الجوهرية) لكنهم لم يتعقلوا بشكل سليم النظرية الفلسفية التي تقرر لزوم المرجح (إن الممكن يتطلب في وجوده مرجحاً)، فقالوا: ((إن مادة العالم قديمة وإنها لا تحتاج في وجودها إلى علة، وأن صور وتركيبات المادة وخواصها تستند إلى المادة أيضاً)).

إن هؤلاء لم يتعرفوا على نتائج نظرية الحركة العامة. فكل مادة تنتج جراء تراكم طاقات كثيرة (وفق الحركة العامة الفيزيائية) لا يمكن أن تكون قديمة اطلاقاً. كما أن المادة إذا كانت تساوي الحركة فلا يمكنها على الإطلاق أن تتصف بالثبات والدوام.

وبغض النظر عما تقدم فإن المادة تتوفر على إمكانية التركيبات والصور فحسب، ولا يمكنها التوفر على فعلية هذه الأمور بمجرد إمكانها وجوازها. نظير القطن الذي يتوفر على إمكانية صيرورته لباساً. فمجرد هذه الأُمكانية لا يصير لباساً ولا يمكن لبس القطن. بل أيادٍ أُخرى ينبغي أن تأتي إلى الميدان نظير معمل النسيج والحياكة والخياطة.

٤ ـ ونظير أولئك الذين تورطوا بإنكار العلة الفاعلية، واكتفوا بالعلة المادية جراء عدم التمييز بين الفعل والقبول، فقالوا: «صحيح أن العالم يتطلب علة، لكن علته هي المادة ذاتها، التي تخلق الظواهر المتنوعة عبر تجزئتها وتركيبها في ظل شروط مختلفة».

إن هؤلاء لم يفرقوا ـ كما تقدم في المقالة التاسعة ـ بين التأثير والتأثر. بينا يعني التأثير «إعطاء من وجود الذات» ويعني التأثر «الأخذ من وجود الآخرين». وبعبارة أخرى يلزم أن يتوفر المؤثر في التأثير على الأثر، وأن يكون المتأثر فاقد للأثر قبلاً، والا لم يحصل التأثر. ومن الواضح أن الفقدان لا يصير وجداناً، ومن هنا فالمادة التي تحمل إمكان وقابلية الشيء لا يمكنها ان تمنح نفسها فعلية ذلك الشيء، وهي تفقدها.

صحيح أن الفعليات التي توجد في المادة توجد عبر التحليل والتركيب وحصول شروط ملائمة. ولكن ينبغي أن نرى هل إمكان التحليل والتركيب

فـــي المادة يمكنه وحده إيجاد فعلية التحليل والتركيب؟ وهل إمكان الشروط عيـــن فعلية الشروط؟ وهل فعلية التحليل والتركيب وحصول الشروط التي هـــي جميعهـــا مـــن ســـنخ الحـــركة لا تتطلب محركاً (وهو من نوع العلة الفاعلية)، رغم أن الحركة لا تتحقق بدون محرك؟

أجل إن هؤلاء اثبتوا أولاً الحركة الدائمية في المادة وقالوا: إن أكواماً لا عدَّ لها من الأجزاء اصطدمت ببعضها والَفت العالم. وبعد أن اِعتبروا هذه العملية اِتفاقية قالوا إن الأمر ليس اتفاقياً وأن العلة ــ أي العلة المادية ــ ثابـــتة. وأيـــنما وجـــدوا العلة الفاعلية بوضوح اَطلقوا عليها اسم الشرط، واجـــتازوها بهدوء. بينما نحن نعرف أن واقعية الأشياء لا تتغير بالتسمية، والبحث الفلسفي لا يتحمل أيضاً التنظير الفارغ الذي لا يثبت شيئاً.

كيف نتصور الله؟

نحن محاطون في حياتنا المادية باستمرار بمجموعة معلولات جسمية مطوقـــة بمجموعة قيود جسمية وزمانية ومكانية. ولا تستطيع حواسنا في كـــل الأحـــوال إدراك موجـــود بدون قيد وشرط. فأين المادة والجسم وأين الإطلاق؟

ومـــن هـــنا لا نستطيع على الإطلاق تصور الموجود المطلق بنظرتنا الإعتيادية[١٧].

١٧ ــ يريد الانسان أن يؤمن بالله ويتعرف عليه. وأول استفهام يطرح في هذا المجال هو: هل البشر قادر على تصور الله، لكي يؤمن به، أم لا؟ إذ الإعتقاد والإيمان تصديق، والتصديق فرع التصور. وإذا كان تصور الله غير

ولكن ينبغي في نفس الوقت أن لا نتصور اننا نتصور المقيد عارياً من المطلق. لان كل مقيد هو مجموعة من المطلقات، تقيدت وأسقط إطلاقها، جراء مقارنة واحتكاك بعضها مع بعض.

ممكن فسوف يكون التصديق والإعتقاد به غير ممكن أيضاً.

من الممكن أن يقال إن تصور الله أمر غير ممكن؛ لأن تصور أي شيء لون من الإحاطة العلمية به، والذات الإلهية لا يُحاط بها ذهنياً ولا خارجياً؛ لأن ذات الباري تعالى مطلقة، وما يرد الى الذهن البشري محدود، اذن ينبغي أن نتابع الشكيين، الذين يقولون إننا إذا فرضنا وجود الله فهو خارج عن قدرة الفكر البشري وإمكانيته للحكم عليه نفياً أو اثباتاً. أو نؤمن على الأقل بعقيدة (المعطلة) الذين ينكرون معرفة ذات الباري، ويقولون إن الله تعالى لا يمكن معرفته بالعقل، فالعقل في هذا الميدان عاثر. وغاية ما يمكن معرفته هو نفس اعتقاد عامة الناس، هذا الإعتقاد المبهم الذي توفروا عليه: عليكم بدين العجائز.

أما العرفاء فهم ينكرون أيضاً بشكل آخر المعرفة العقلية، لكنهم لا ينكرون المعرفة، بل يناصرون المعرفة القلبية والشهودية، ويسبغون عليها قيمة فائقة.

يقول لسان الغيب حافظ الشيرازي:

العارف يكتشف السر الخفي في ظل الخمر

وهو السر الخفي، اللؤلؤ الذي يمكننا به معرفة جوهر كل شخص

ان شرح مجموعة الورد يعرفها طائر السحر فقط

وليس كل من تصفح ورقة يستطيع فهم المعاني

ومن هنا فإذا طرق سمعنا مطلق نصطنع له تصوراً وفق القيود المعهودة في أذهاننا، كما هو الحال لدى القروي المنقطع عن العالم الخارجي عندما يسمع أن هناك مدينة كبيرة في غرب الارض اسمها

يا ايُها المتعلم آية العشق عن طريق كتاب العقل

أنا خائف من عجزك عن الوقوف عليها

مقصوده من ((مجموعة الورد)) الذات الجامعة لجميع الصفات الكمالية، ومقصوده من ((طائر السحر)) العُباد والسالكين، المستغفرين في الأسحار، القلوب الخافقة شوقاً، والعاكفة على خطاب الحبيب وعلى التزكية والتهذيب والسير والسلوك.

وكأن شاعر شيراز يقصد في البيت الثالث ابن سينا حينما عكف في نهاية ((الاشارات)) على طرح (مقامات العارفين). فقد حاول ابن سينا في النمط التاسع من الإشارات شرح منازل ومراحل أهل السلوك بأسلوب بديع، ووفق الموازين العقلية والفلسفية، وعلى حد تعبير لسان الغيب ((يتعلم من كتاب العقل آية العشق))، ومن هنا يصبح موضع نقد شاعر شيراز.

تلاحظ في كلمات الأئمة الأطهار خصوصاً أمير المؤمنين علي (ع) عبارات توحي بأنهم أنصار التعطيل والتعبد في المعارف الإلهية، وانهم لا يجيزون تدخل العقل في ساحة المعرفة الالهية. ويعتبرون العقول عاجزة عن ادراك القمة ((معرفة ذات الحق))، وعلى حد تعبير حافظ الشيرازي:

العنقاء لا تُصطاد بشباك الباز

لان هناك ريحاً جارفة للشباك

يقول في الخطبة الأُولى من نهج البلاغة: ((الذي لا يدركه بعد الهمم

نيويـــورك، فســـوف ترتسم في ذهنه صورة قرية كبيرة، لا تزيد في حدها الأعلى على مائة مرة كماً وكيفاً عن قريته.

لكننا بغية تصحيح تصوره نقول له: ((إن نيويورك قــرية لكنها ليست

ولا يناله غوص الفطن)). ويقول في الخطبة ٨٩: ((وأنك أنت الله الذي لم تتناهَ فـــي العقـــول فتكون في مهبِّ فكرها مكيفاً ولا في رويات خواطرها فتكون محـــدوداً مصرفا)). وجاء في بعض الآثار والنصوص الدينية: ((احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار)).

إن هـــذا الموضوع يطول بحثه، ولكن الصورة التي يطرحها المعطلة غيـــر صحيحة. وما تفيده الكلمات المتقدمة أمر آخر غير ما يدعيه المعطلة، والصحيح المتطابق مع العبارات المتقدمة هو: إن الإمكانات العقلية البشرية لهـــا حـــدود معينة في معرفة ذات الباري، ولا يمكن تجـــاوز هذه الحدود، وحتى اكمل البشر له الحق في ان يقول:

((لا احصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك))

العالم متفق على إلهيته

وهو غاطس في كنه ذاته

فطائر الوهم لا يستطيع الوصول الى قمة ذاته

ولا تستطيع يد الفهم أن تنال ذيل صفاته

لقد غرقت في هذا البحر الف سفينة

ولم يعثر حتى على خشبةٍ منها في الساحل

لقد استطاع البلغاء صعود السُحب

ولكنهم لم يصلوا الى كنه السبحان الذي لا نظير له

علـى غـرار هذه القرى»، كما نقول للبقال الساذج: «بلغ الوزن اليوم من الدقـة بحيـث يقيس المقدار الذي يبلغ صفر فاصلة الى تسعة ارقام، ولكن بميزان ليس على غرار هذا الميزان».

امتطى السالكون الخيل على هذا الطريق

فبركت في أول ثناء من «لا يُحصى»

إن ما تفيده توجيهات أئمة الدين هو تحديد المسيرة العقلية البشرية، لا عجـز العقـل البشـري والمـنع المطـلق، الـذي يدعيه «المعطلة». يقول عـلي (ع) في الخطبة «٤٩» من نهج البلاغة: «لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته».

يتضـح إذن إن هـناك واجباً في البين، لا المنع المطلق، بل وجوب وضـرورة معرفة الله، إلى جانب عجز العقول عن الوصول إلى كنه معرفة الباري تعالى.

طرح علي (ع) أبحاثاً عميقة جداً وبطريقة استدلالية عقلية وفلسفية في مجـال الإلهيات، أبحاثاً ليس لها سابق في تأريخ الفكر، وقـد لعبت وصاياه دوراً مهمـاً جـداً في الاهتمام بالأبحاث الالهية العقلية وتطوير دراستها في عالم الاسلام، وفي العالم الشيعي على وجه الخصوص.

على كل حال فموضوع حدود حق العقل في هذه المسائل، وهل يجب القـول بالـتعطيل والتعـبد مرة واحدة فيها، خصوصاً مع الإلتفات إلى أنهم يقولون إن أسماء الله توقيفية، أم هناك حدود معينة لإمكانية المعرفة العقلية؟ ليس موضع بحثنا، وسيأتي تناوله بالبحث في هذه المقالة لاحقاً. ان ما يهمنا بالفعل طرح الإستفهام التالي: كيف نتصور الله؟

النتيجة

نقــف في ضوء البيان المتقدم على: أننا نحتفظ بالإطلاق المفهومي مصــحوباً بالــنفي على الدوام، وحاجتنا الى هذا النفي في مورد إله عالم الوجود ((الله)) اكثر من اي مورد آخر.

من البديهي ان تصور الله لا يرد الذهن عن طريق الحواس مباشرة؛ اذ بغض النظر عن معرفتنا بأن الادراكات الحسية من مقولة لا نعثر فيها على تصور الله، فان مدركاتنا الحسية محدودة ومقيدة والله تعالى حقيقة مطلقة ولا تنســجم المحدودية مع ذاته، إذن ما هو الطريق لتصورنا ذات الحق؟

طــرحت فــي المقالــة الخامســة مجموعة بحوث حول نسق اصول المفاهيم. وبأخذ ما طرح هناك بنظر الإعتبار علينا أن نعرف أن تصور الله تعــالى ليس من سنخ تصور الماهيات ليلزم وجود مصداق حسيّ له فيتسنى تخيلــه ثم تعقله. بل تصور الله من سنخ تصور مجموعة المعاني والمفاهيم، التي تدعى (المعقولات الثانية الفلسفية). نظير مفهوم (الوجود)، (الوجوب)، (القدم)، (العلية)، وأمثالها. فهذه التصورات انتزاعية، وقبل أن تحصل صورة حســية أو خياليــة فــإن العقــل ينتزعها بشكل مباشر من الصور الحسية والخياليــة، وهذه التصورات تحصل كلية على الدوام في الذهن. نعم تصور ذات الباري كتصور مفهوم الــوجود والوجوب ونظــائرهما، مع فــارق إن تصور الله تعالى مركب من أكثر من مفهوم من هذه المفاهيم، أو مركب من أحد هذه المفاهيم ومفهوم من جنس الماهيات، نظير مفهوم (واجب الوجود)، (العلة الاولى)، (خالق الكل)، (الذات الازلية)، (الكمال المطلق)، وأمثالها.

ولا يختص هذا الأمر بالله تعالى، بل تصورنا بشان المادة الأولى للعالم

لأن كـل مـا نثبـته في مورد الله (من الذات حتى الصفات) سيكون مطـلقاً، لأن التقييد والشرطية تنطوي على المعلولية. وينبغي حفظ الإطلاق بالنفي. فنقول الله موجود ولكن لا على غرار هذه الموجودات.

عـلى هـذا النحو من التصور أيضاً. فنحن لا نملك تصوراً عن ماهية وكنه المـادة الاولى لـلعالم، لكنـنا نتصورها بوصفها المادة الاولى، وهو عنوان انتزاعي وثانوي، ونقيم أحياناً البرهان على وجودها ونصّدق به.

وإذا كانت ذات الحق لا يمكن تصورها بأي وجه من الوجوه لا يمكن عندئذ معرفتها والتصديق بها كما لا يمكن انكارها والشك بها ايضاً. فنحن ما لم نتصور الشيء بنحو من أنحاء التصور لا يمكننا انكار وجوده أو الشك به. ولا يمكننا أيضاً أن ندعي أننا لا يمكننا ان نتصوره؛ إذ ما لم نتصور الشيء لا يمكنـنا أن نـنكر وجوده أو تصوره. إذن فنحن نتصور الله ولا نتصوره ايضـاً، فـنحن نتصـوره بعنوان انتزاعيّ عام نظير (خالق الكل)، لكننا لا نتصور كنه ذاته.

والإشكال الأكبر في موضوع تصور ذات الواجب ينشأ جراء أن ذات الواجـب ذات مطـلقة وغيـر متناهية، والذهن يتصوره كذات مطلقة وغير متـناهية، بيـنا لا يستطيع الذهن أن يتصور صورة مطلقة وغير متناهية. وبصدد الإجابة على هذا الإشكال علينا أولاً أن نحدد مفهوم المطلق:

الإطـلاق اسم مفعول، يعني التحرر من القيد، فمفهوم الإنسان بنفسه مفهـوم مطلق ومتحـرر، ويعم دائـرة واسعة. ولكن ما أن نضيف إليه مفهوم (الأبيـض) يضحي مقيداً، ومفهوم (الإنسان الأبيض) يشمل قسماً من الدائرة الأولى، ويصبح دائرة داخل الدائرة الكبيرة، واذا أضفنا مفهوم (العالم)، وقلنا

نقـول: لله وجـود، وعـلم، وقـدرة، وحيـاة ؛ ولكن ليس من هذه الوجودات، ولا من هذه العلوم، ولا من هذه القدرات ولا من هذه الحيوات. وبعامة فصفات الله ذات اطلاق، وتحفظ بالنفي، كما هو الحال في الذات.

علينا الآن أن نرى كيف وعن أي طريق يمكن إثبات هذه الصفات.

(الإنسـان الأبيـض العالم) تضحي الدائرة أصغر وتتشكل هذه الدائرة داخل الدائرة الثانية، وهكذا...

مـن هـنا يتضح أننا مالم نتصور المطلق لايمكننا تصور المقيد، فكل مقيد يتألف من اجتماع أكثر من مفهوم مطلق، وحقيقة كل مطلق عبارة عن المقيد بلا قيد، أي مجرد عدم وجود القيد كاف لحصول الإطلاق للمفهوم.

على أن المحققين في هذا المجال طرحوا فكرة خاصة، وقالوا إن ماهو موجـود ضـمن المقيد ليس ذات المطلق، بل الجامع المشترك بين المطلق والمقيـد، وأطلقوا عليه الطبيعة لابشرط مقسمي، وأطلقوا على المطلق ذاته اللابشرط القسمي. وهذا البحث خارج عن حدود هذه المقالة، لكن هذه الفكرة عـلى كل حال لا تتعارض مع ما ادعيناه فيما تقدم. إذن فالإشكال بأن الذهن غير قادر على تصور المطلق إشكال غير سليم.

يـبقى أمامـنا معالجة الإشكال التالي: أولاً ــ إن الإطلاق في المفاهيم كمفهوم الإنسان والأبيض وغيرها اطلاق نسبي، فهذه المعاني والمفاهيم ذات محدوديـة ذاتيـة لاتتجاوزها. فمفهوم الإنسان مثلاً لايشمل بالذات الشجرة والخروف، لكنه مطلق ومتحرر بالنسبة لأفراده. إذن فهذا المفهوم مطلق من ناحية ومقيد من ناحية أخرى. لكن اطلاق ذات الحق ليس اطلاقاً نسبياً، ومن هنا لاينبغي قياسه على اطلاق الأشياء الأخرى.

الله واحـــد

بغيـــة اثبات هذه النظرية يكفي إلقاء نظرةٍ على البرهانين المتقدمين، اللذين ذكرناهما لإثبات الصانع؛ إذ عن طريق البرهان الثاني كانت حـــاجة

ثانياً ــ إن إطلاق هــذه المفاهيم اِطـــلاق مفهــومي، أي: إنها جميعاً مجموعة مفاهيم ذهنية، وهي مطلقة ومتحررة بالنسبة لصنف غير محدود من القيود المفهومية. لكن ذات الحق ليس من سنخ المفاهيم، وحينما نقول إن ذات الحـــق مطلقة لانعني أن ذات الحق هي أعم المفاهيم، وأن هذا المفهوم غير مقيد بأي قيد، نظير مفهوم (الشيء). بل نعني الإطلاق الوجودي، أي إن ذات الحـــق مطلقة ولا حدَّ لها في متن الواقع وظرف الخارج، فليس لها ايَّ لون من المحدودية المكانية والزمانية والإمكانية والماهوية. إذن فتصور المفاهيم المطلقة لايدل على اِمكان تصور المطلق الوجودي.

الجـــواب: إن حديثـــنا لاينصـــب عـــلى أن اِطلاق ذات الحق اِطلاق مفهومي، بل ينصب على أننا كيف نتصور الإطلاق الوجودي لذات الحق في أذهاننا؟ إن تصور هذا الإطلاق لايستلزم أن تكون واقعيته منعكسة في الذهن أو يـــتحد ذهنـــنـــا بهذه الواقعية خارجاً، بل نتصور هذا الإطـــلاق بمعونة (النفي). على النسق التالي: نتصور مفهوم (الوجود) المشترك، ثم نسلب عن ذات الحـــق مماثلـــته لســـائر الموجودات في المحدودية وفي بعض الجهات الأخرى، وعلى هذا النحو نحصل في أذهاننا على تصور لذات الحق كوجود مطلق.

وتصور اللاتناهي كذلك أيضاً، فنفكر مثلاً ونتساءل هـــل الفضاء متناه

عالم الوجود الى الله بواسطة كونه معلولاً واحداً، والمعلول الواحد ليس له إلا علة واحدة (راجع المقالة التاسعة)... كما أن التأمل في البرهان الأول يوضح المطلوب بشكلٍ أكبر؛ لأن الواقع المطلق بدون قيد وشرط الذي أثبته

أم غير متناه؟ وهذا السؤال بذاته دليل على أن في الذهن تصوراً عن اللامتناهي، كما لديه تصور عن المتناهي. بينا إذا أراد الذهن تصور مصداق الفضاء اللامتناهي، أي أراد تجسيد اللامتناهي أمامه عندما يكون هذا الفضاء المجسد ذهنياً غير متناه واقعاً، فالأمر غير ممكن. أما إذا تصور الذهن الفضاء المحدود، ثم تعقل مفهوم الفضاء الكلي ومفهوم المحدودية، ثم حمل مفهوم النفي والعدم على الفضاء المحدود فسوف يكون ممكناً ومعقولاً أن يتصور مفهوم الفضاء اللامحدود.

إذن فالذهن غير قادر بشكل مباشر على تصور اللامتناهي، لكنه قادر على ذلك بشكل غير مباشر. وبتعبير آخر إن الذهن غير قادر على (تخيل) غير المتناهي، أي إدخال اللامتناهي في قوة الخيال، التي هي قوة نصف مجردة، وهي ذاتها ومدركاتها محددة الأبعاد. لأن ذلك يستلزم أن يدخل الذهن غير المتناهي في تلك القوة المحددة الأبعاد، وهذا غير ممكن، ولا أقل من عدم إمكانه بالنسبة للنفوس الإعتيادية. ولكن لا مانع من أن يتعقل الذهن غير المتناهي، أي أن يركب مجموعة مفاهيم كلية تصورية، على أنها ليست من سنخ الماهيات بل من سنخ المفاهيم الإنتزاعية.

إن الذهن بغية إدراك وتصور الحقائق التي لا يستطيع إدراكها بشكل مباشر، يتشبث بهذه الوسائل، أي يتوفر على تصور معقول وصحيح بشكل غير مباشر.

البرهان، وأطلق عليه اسم واجب الوجود أثبته مع فرض الإطلاق المحض، ومعه لا يقبل الواقع أي لون من الكثرة والتعدد، لأن الشيء الذي لم ينضم إليـــه أي قيـــد وشرط لا يمكن بالبداهة تصور التعدد والكثرة فيه. بل إثبات وجود الله (الواقع المطلق) وفق هذا البرهان كافٍ لإثبات الوحدة(١٨).

إتضـــح إذن أن تصور الله تعالى في الحدود التي تتيح للفلسفة البحث حـــول وجوده أو عدمه أمر ممكن للذهن. واتضح أيضاً أن الذهن قادر بهذه الطـــريقة عـــلى إدراك صفات الباري تعالى، التي هي غير محدودة وغير متـــناهية بأسرها. والله تعالى علم وحياة وكمال وجمال وارادة ومشيئة وخير ورحمة غير محدودة. وليس أمام الذهن من مانع لمعرفة صفاته اللامحدودة. أمـــا ما هي حدود العقل في إدراك ذات وصفات الحق؟ فهذا موضوع خارج عن حدود هذا البحث، وسوف نتناوله قريباً.

١٨ ــ حيـــنما تتخذ الأبحاث الإلهية طابعاً فلسفياً فإن لها سياقاً ونظاماً خاصاً ينبغي متابعته. يختلف عن السياق الذي نتناول عبره هذه الأبحاث عن طريق الحاح دافع العشق أو عن طريق القراءة العلمية في آثار الخلق.

حيـــنما يبحث الأنسان بالحاح دافع العشق الفطري عن الله تعالى فهو يبحث منذ البدء عن (الله)، أي يبحث بالفطرة الذاتية عن موجود واحد جامع لجميع الكمالات. وحينما يبحث عن طريق قراءة الآيات أي الطريق العلمي، فهـــو يلـــتفت قـــبل كـــل شـــيء إلى علم وحكمة وحياة خالق العالم، وعن طريق معرفة صفات خالق الخلق يحكم أن الطبيعة والمادة ليست مستقلة، بل مسخرة لقوة عالمة ومدركة. من هنا فالإنسان إذا أراد معرفة الله عن الطريق العلمي يدرك صفات الله قبل إدراكه لذاته.

ومن هنا يمكن القول إن البشر منذ اليوم الأول الذي أخذ فيه بالتفكير بالله أثبت بالطبع وحدته أيضاً.

إن طـــي الطريق العلمي ــ كما تقدمت الإشارة ــ يوقفنا فقط على أن هــناك عالمــاً ما وراء الطبيعة يدير العالم المجهول بالحكمة والتدبير، ولا يعرفــنا على أي حقيقة من حقائق ذلك العالم أكثر من ذلك. فنحن لا نستطيع بفضل القراءة المباشرة للمخلوقات والآثار ــ دون استخدام العدة الفلسفية ــ الــتوفر على أي معرفة عن عالم ما وراء المادة والطبيعة سوى أن الطبيعة مســخرة لإرادة أو إرادات تديــرها. ولا نســتطيع أن نتقدم خطوة في فهم المفاهيم الأســاسية للألوهية، أي وجوب الوجود والإســتقلال الذاتي والغنى عن الغير. من هنا فقراءة الآفاق والأنفس غير قادرة على توفير الإجابة على جميــع الأسئلة التي نحتاجها بصدد الألوهية، ومن ضمنها وحدة ذات واجب الوجود.

أمــا السلوك الفلسفي فهو نهج آخر. يثبت في هذا السلوك إبتداءً وجود واجــب الوجود، أي وجود الموجود أو الموجودات المستقلة والقائمة بالذات والغنية عن العلة، دون أن تقع الوحدة وسائر الصفات الثبوتية أو السلبية في ســياق البحث، أي يثبت أن العالم غير خالٍ عن موجود أو موجودات قائمة بــالذات، وأن جميــع الوجــودات ليست وجودات ممكنة وغير مستقلة. بل الوجود الممكن يتكئ على الوجود الواجب، والوجود غير المستقل يتكئ على الوجــود المســتقل. أما هل الوجود الواجب واحد أم متعدد؟ وهل هو جسم ومادة أم لا؟ وهل هو جوهر أم عرض؟ وهل هو بسيط أم مركب؟ هل هــو واع ومدرك لذاته أم لا؟ هل هو محيط بسائر الأشياء وعالم بها أم لا؟ هل

اشكــــال

من الممكن أن يطرح علينا بعض المتأملين إشكالاً، فيقولون: وفــق دراسات الباحثين ودلالة آثار السلف يتضح أن عبادة الأله الواحد سادت

هـــو قادر أم لا؟ وما هي حدود قدرته؟ هل هو مختار أم مجبر؟ وأمثال هذه الأســـئلة فلا تطرح إبتداءً، بل تطرح تدريجياً ووفق نظام خاص؛ وبالضبط عـــلى غـــرار الأبحـــاث الرياضية، فينبغي طي المراحل بالتدريج، وتكون المراحل الأولية أساساً ومقدمة للمراحل اللاحقة.

أثبتـــنا فـــي الـــبحث السابق أن الموجود على قسمين: موجود واجب، وموجـــود ممكن. وقد أبطلنا في ذلك البحث نظرية أُولئك الذين يذهبون الى تساوي الموجودية مع الحدوث والمعلولية. واتضح أن بين الوجودات وجوداً أو وجودات قائمة بالذات وموجودة بذاتها بالضرورة، وليس لها حدّ زماني أو غيـــر زمـــاني. وهنا نريد إثبات وحدة واجب الوجود، أي نريد الأجابة على الأستفهام التالي: هل الموجود بنفسه في سائر أرجاء الوجود والمستقل والقائم بذاته واحد أم أكثر من واحد؟

نذكر هنا خمسة براهين، اثنان منها من البراهين التي يطرحها الفلاسفة فـــي دراساتهم عادة واقتصر في متن المقالة أيضاً على هذين البرهانين. أما البراهين الثلاثة الاخرى، فلم تأتِ في كتب الفلسفة، بل جاءت في النصوص الدينية الاسلامية، أي القرآن والحديث. وسوف نتناولها على التوالي:

البرهان الأول: وحدة العالم دليل على وحدة مبدأ العالم.

يتألف هذا البرهان من أربع مقدمات:

بيـــن الموحدين عبر مراحل تاريخية قديمة جداً، وقد مارست البشرية قبل هذه المراحل بقرون متمادية عبادة الاوثان والآلهة المتعددين.

لقد توهم البشر في العصور السحيقة إلهاً لكل نوع من الأنواع نظير: الإنسان، الأرض، البحار، الصحارى، وعهد لهذا الإله زمام أُمور كل نـــوع

أ ــ وحدة العالم وحدة واقعيه وطبيعية.

ب ــ ليس هناك عالم آخر سوى هذا العالم.

جـــ ــ المعلول الواحد لا يصدر إلاّ من علة واحدة.

د ــ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات.

تناولـــنا المقدمة الأُولى بالبحث في ما تقدم، ونأتي هنا على إيضاحها ببيان آخر. يمكن أن نطرح ثلاثة اتجاهات بشأن ارتباط أجزاء العالم:

الاتجاه الاول ــ ليس هناك أي ارتباط بين أجزاء العالم، والعالم عبارة عـــن مجموعـــة مـــن الأجزاء والذرات المتفرقة التي لا ارتباط بينها، نظير المخـــزن الـــذي يُمـــلأ بأشياء متفرقة، فوجود أي جزء لا علاقة له بالجزء الآخـــر. وبعبارة أُخرى إن الارتباط في العالم يتم بين بعض الحوادث، التي يكـــون بعضـــها عـــلة للآخـــر والتي تتعاقب زمانياً. أما أجزاء العالم التي نشـــاهدها، كأجسام وأجرام خاصة فليس بينها أي شكل من أشكال الأرتباط. ومـــن هـــنا إذا فرضنا عدم بعض أجزاء العالم بشكل تام، أو تغير وضعها ومحـــلها بفعل عامل خارجي من عوامل العالم، فسوف لا يحصل أي تغيير في الاجزاء الاخرى، وفي العالم بشكل عام.

الاتجـــاه الثاني ــ إن الأجسام والأجرام ترتبط بعضها ببعض، إلاّ أنه ارتباط صناعي على غـــرار الإرتباط الحـــاصل بين أجزاء الآلة والمعمل.

مـن هذه الأنواع. لقد عبد الشمس والقمر والنجم، بحكم تأثيراتها، هذا من ناحيـة، ومـن ناحيـة أخرى عبد الآلهة الاعتبارية نظير اله الملك أو آله القبيلـة. وعـبد أيضـاً الأشجار المُعَمِرَة والآثار القديمة والجبال الشامخة والأنهار الدافقة.

فأجـزاء الآلـة والمعمل تأتي على نظام خاص، ولكل منها فعاليته الخاصة، الـتي تلعب دوراً ضرورياً في فعالية المجموع. وكل تغيير أو نقص وزيادة فـي الأجزاء يؤثر على وضع المجموع، ويربكه في بعض الاحيان. من هنا إذا فرضنا عدم بعض أجزاء العالم بشكل تام، أو تغيير وضعها ومحلها بفعل خارجي، فسوف يتأثر الوضع الكلي للعالم، ومـن الممكـن أحياناً أن يرتبك ويختل نظام آلة العالم.

الـثابت واليقيـني هو أن وضع كوكب من الكواكب يؤثر على وضع جميع المنظومة التي ينتمي اليها، فإذا انفجرت الشمس وتناثرت فمن المقطوع بـه أن المـنظومة الشـمسـية سوف تتلاشى. ومن الممكن أن تتلاشى هذه المنظومة جراء تلاشي المنظومات التي تنتمي إليها، وجراء وضع الكواكب الـتي تنـتمي إليها، بل سوف تتأثر كل الكواكب وكل العالم. وقوة الجاذبية العامة ذات اثر عظيم على مكننة العالم.

الاتجـاه الثالث ــ إن ارتباط أجزاء العالم أعمق من ارتباط أجزاء آلة من الآلات، بل هو من سنخ ارتباط أعضاء البدن الواحد، أي: إن هناك حياة وشخصـية واحـدة تحكم العالم، ومجموع العالم واحد شخصي على غرار الحـال فـي الانسان، فهو ذو شخصية وروح واحدة لا شخصيات وأرواح متعددة، رغـم تألفه وتركبه مـن مجموعـة أعضاء وأجـزاء تبلغ مليارات

وبعد انتهاء تلك المرحلة الزمنية جاء عصر الأديان، حيث أحلت الإله الواحد محل الآله المتعددة، ثم جاء عصر الفلسفة، حيث اتخذ المعتقد الديني طابعاً استدلالياً. وأخيراً جاء عصر العلم (العصر الراهن) هذا العصر، الذي حكم ببطلان جميع تلك المعتقدات.

الخلايا، وكل خلية بدورها تتالف من أقسام، وكل قسم يخلق من ذرات كثيرة. وهــذا اللون من الوحدة تأيد وتعزز في مقالة العلة والمعلول وفي مقالة القوة والفعــل وفي مطلع هذه المقالة. والبرهان الاول الذي نتحدث عنه يتكئ على هذا اللون من الوحدة.

أما بصدد المقدمة الثانية للبرهان الأول، فنقول: إذا اعترفنا بعدم تناهي عــالم المادة من حيث الأبعاد، وآمنا ــ على حدّ تعبير باسكال ــ بأن العالم كــرة مركزها في كل مكان ومحيطها ليس في أي مكان، فعندئذ لا مجــال لتصــور عــالم آخر غير العالم المشهود، أما إذا آمنا بأن هذا العالم محدود ومتناه، كما قرر السلف، وكما يناصر هذا التصور رجال كبار في عصرنا، فســوف نتصــور عالماً آخر، سواء آمنا بوجود جسم يحيط بجميع الأجسام محددة الجهات أم لم نؤمن بذلك. لكن الحكماء المتقدمين طرحوا براهين على اســتحالة وجــود عــالمين جســميين مــنفكين عن بعضيهما، وحرروا هذا الموضوع في أبحاث الالهيات، تحت عنوان (في وحدة اله العالم).

أما بشأن المقدمة الثالثة، فقد تم البحث حولها في مقالة العلة والمعلول، ولا نكــرر الحديث هنا. وبصدد المقدمة الرابعة سوف نتناول في هذه المقالة الحديث عنها، حين البحث عن خلق العالم.

البــرهان الثاني: أقام هذا البرهان صدر المتألهين، ويمكن إقــامة مثل

والخلاصة: لقد عاش البشر مادياً ابتداءَ ظهوره، وليس هناك أثر للدين في حياته، ثم ارتفع صوت الدين في حياة البشر. وعلى هذا المنوال فالتوحيد جاء أثر الوثنية وأرباب الأنواع، فهو بمثابة النقيض ((سنتز)) والتوحيد تطور تكاملي للمعتقد الوثني.

هذا البرهان وفق أُصول ومبادئ فلسفته فقط. وخلاصة هذا البرهان:

الكثرة فرع المحدودية؛ فحيث لا تكون هناك محدودية، ويكون هناك إطلاق ولاحدية، فلا نتعقل الكثرة والتعدد. وواجب الوجود وجود مطلق وغير متناه؛ لأن حقيقة الوجود بذاتها ــ كما تقدمت الاشارة ــ لا تقبل الحد والقيد والمحدودية، فالحد والقيد والمحدودية تعادل المعلولية، وبعبارة أُخرى كل قيد وحدّ في حقيقة الوجود يأتي من جهة خارجية عن ذات الوجود، أي بضم العدم إليه. ولا طريق للعدم بأي وجه من الوجوه إلى حقيقة الوجود. فالوجود لا من حيث كونه وجوداً، بل من حيث كونه معلولاً ومتأخراً وحيثية صدورية يكون محدوداً ومتعدداً؛ إذن حيث إن ذات الباري تعالى وجود محض ومحض وجود يستحيل أن يكون له ثانٍ.

لشيخ الاشراق نص يقول فيه: ((صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر))، اي أن كل شيء حينما يؤخذ بذاته فقط، دون ضم شيء آخر إليه، لا يكون اثنين ولا يقبل التعدد.

إذا أخذنا الإنسان مثلاً، ونظرنا إليه دون أخذ أي شيء آخر بنظر الإعتبار، فهو لا يتعدى حقيقة واحدة ولا يمكن أن يكون له أكثر من وجود واحد، حتى لو كان المفروض إنساناً ثانياً هو صرف الإنسان أيضاً فهو سوف يكون عين ذلك. إنما يقبل الإنسان التكرار بواسطة المادة والزمان

الجواب

ينطلق الإشكال أعلاه من نظرية تاريخية اجتماعية، تبناها بعض المفكرين، وخلاصتها بعبارة أخرى: ((إن الديانة التوحيدية نتاج الوثنية

والمكان، فيقبل الضمائم والقيود، ويضحي أحدهما إنسان هذا الزمان وهذا المكان وحاصل من مادة ما، والآخر إنسان ذلك الزمان وذلك المكان وحاصل من مادة أُخرى وفي شروط أُخرى.

ما تقدم طرحه في البرهان الأول بشأن عدم إمكان وجود عالمين جسميين غير متناهيين يمكننا أن نطرحه هنا كمثال، فنقول:

إن وجود عالمين ماديين غير متناهيين من حيث الأبعاد أمر غير متصور؛ لأننا إذا لم نفترض حداً للعالم المادي فأي عالم آخر نفرضه سوف يكون عين هذا العالم وليس عالماً آخر غيره، أي إن عدم تناهي العالم المادي يفضي الى عدم امكان تصور (ثانٍ) له. والأمر كذلك إذا قررنا أن الوجود مطلق وغير متناه، فسوف لا يمكن فرض وجود مطلق آخر، بل لا يمكن فرض وجود آخر مستقل عنه وفي عرضه ليكون ثانياً له. وما نفرضه غيره ليس إلا ظهوره وتجليه وشأنه واسمه، لا ثانٍ له، فإذا قيل (ليس في الدار غيره ديار) يعني نفي حقيقة غير ذاته. وصفاته وشؤونه واسماؤه وظهوراته وتجلياته هي ذاته بنحو من الأنحاء. ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن**﴾.

على أي حال فكما أن فرض لا تناهي العالم المادي ينفي إمكان الكثرة والتعدد، فكذلك الحال في فرض الوجود المطلق غير المتناهي أيضاً، حيث

وعـــبادة أرباب الأنواع، ومعلول للبنية الإقتصادية البشرية، ونتيجة حتمية للإنـــتقال مع مرحلة الملكية العشائرية الى مرحلة الإمبرطوريات الكبرى)). لكـــن الإعـــتماد على الآثار القديمة للوثنية لا يفرز هذه النظرية، ولا يشكل نقضاً لوجهة نظرنا الفلسفية، للأسباب التالية:

ينـــتفي إمكـــان وجود مطلق آخر. إنما يختلفان في أن وجود عالم متناه الى جانب العالم غير المتناهي أمر غير متصور في مورد العالمين الماديين، أما فـــي مـــورد الوجـــود غير المتناهي، فيتصور فرض وجود متناه في مرتبة مـــتأخرة عـــن الوجود غير المتناهي، على أن الوجود المتناهي لا يعد ثانياً للوجود غير المتناهي، بل هو شأن من شؤونه.

إذن يقوم هذا البرهان على أساس مقدمتين:

أ ـــ واجـــب الوجود وجود غير متناه، وبعبارة أُخرى وجوب الوجود يعـــادل لا تـــناهي الوجـــود، وبتعبير أكمل: حقيقة الوجود تساوي اللاحدية والوجوب والخلوص والصرفية.

ب ـــ لا يتصـــور التعدد والتكثر في الوجود الصرف والواقع المحض واللامتناهي.

عـــلى أن نؤكد أن الحد الوسط في هذا البرهان يكون أحياناً (الصرفية والمحضية) ويكون أحياناً أُخرى ((اللاحدية وعدم التناهي)). أي من الممكن أن نقول إن الواجب تعالى وجود محض والوجود المحض لا يقبل التعدد، ويمكن أن نقـــول إن الواجب تعالى غير متناه وكل ما هو غير متناه لا يقبل التعدد. (الصـــرفية والمحضـــية) تـــلازم ((عدم التناهي))، وهما أمر واحد في عالم الخارج، لكنهما شيئان بحسب المفهوم، وهذه الجهة وحدها كافية لتغيير وضع

اولاً: تركت لنا الوثنية على طول التاريخ صناعاتها اليدوية، المتعلقة بالآلهـــة المتعددين، كالأصنام وأمثالها، لكن العبادة التوحيدية ليس لها أثر صـــناعي مادي. ومن هنا لا يمكن أن يكون وجود الصناعات الوثنية دليلاً على عدم وجود عبادة للإله الواحد المنزه عن الجسمية، وإن قل ممارســـوها،

البرهان؛ لأن أياً من هذين الحدين الوسيطين ذو ملاك خاص، ومن هنا يمكن تقريـــر هذا البرهان بنحوين من التقرير، وهو في الواقع برهانان لا برهان واحد.

الـــبرهان الثالث (برهان التمانع): جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا**﴾. يُقرر هذا البرهان عادة بشكل سطحي، وخلاصة هذا التقرير:

إذا كـــان المبدأ وواجب الوجود متعدداً، فسوف يقع التزاحم بينهم، أي تتعارض وتتزاحم ميول واجبي الوجود ومبادئ الوجود. فكلما أراد أي واحد مـــنهم إرادة ما سوف تزاحم إرادة الآخر. وعندئذ فإما أن تغلب إرادة وقدرة الإرادة والقدرة الأُخرى وإما أن لا تنتصر أي إرادة وقدرة على إرادة وقدرة أُخـــرى. ويســـتحيل أن تغلب إرادة وقدرة أحدهم؛ لأَن الانكسار والخسران يتـــنافى مـــع الكمال ووجوب الوجود، وإذا لم تغلب أي إرادة، فسوف يتدمر العالم؛ لأن أي إرادة سوف لا تكون مؤثرة، وحينما لا تكون هناك أي إرادة مؤثرة تنقطع علاقه العالم بواجب الوجود التي هي علاقة ضرورية ويقينية. أي ســـوف لا تقـــع أي حادثة، بل لا يوجد أي موجود ولا يبقى أي موجود، وهذا هو معنى الفساد.

لكـــن هذا التقرير غير صحيح؛ إذْ ما هو المسوغ لافتراض أنّ إرادات

بل لعل الدقة في مفهوم «الصنم ــ الوثن» وفي الأحكام الإنسانية التي تطلق عليه تؤكد وجود العبادة التوحيدية؛ لأن صناعة الاصنام على الدوام جاءت للتعبير عن حالات الإله وتجسيم صفاته، التي تتمثل في الصنم، كاللطف والغضب والرحمة.

واجبي الوجود تتعارض بعضها مع بعض وتتزاحم؟ بل يلزمنا أن نفترض أن إراداتهم منسجمة مع بعضها؛ لأن الفرض أنهم واجبو الوجود وحكماء وعلماء، ويعملون وفق المصلحة والحكمة؛ وحيث إن الحكمة والمصلحة واحدة إذن فإرادة واجبي الوجود ــ مهما فرضنا عددهم ــ تتوافق وتنسجم بعضها مع بعض.

إن تزاحم الإرادات إما أن ينشأ من الانانية والمصلحية، وإن كل فرد يسعى الى منافعه الشخصية فقط، وإما أن ينشأ من الجهل وعدم المعرفة، ولا يمكن تصور أيٍّ من هذين المنشأين في واجب الوجود.

إن برهان التمانع لا يقوم على أساس تعارض وتضاد الإرادات. بل يقوم على اساس امتناع وجود كل حادثة ممكنة من زاوية تعدد الإرادات، أي إذا كان واجب الوجود متعدداً فالتمانع قائم حتى مع فرض انسجام وتوافق الإرادات. يقوم هنا البرهان على أساس ثلاث مقدمات:

أ ــ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات. هذه المقدمة سنوضحها فيما يأتي، ونكتفي هنا بالقول: لا يمكن وجود أي حيثية إمكانية وبالقوة في ذات الواجب؛ فإذا كان عالماً فهو عالم بالوجوب لا بالإمكان، وإذا كان قادراً فهو قادر بالوجوب لا بالامكان وهكذا... ومن هنا فهو فياض وخلاق، وفيضه وخلاقيته بالوجوب لا بالإمكان. أي يستحيل أن

إن الإنسان البدائي كان يعبد رب الأنواع (الماء، النار، الهواء) بغية أن يأمن غضبه، ويحمده بغية أن يجوز على لطفه ومحبته وبركته، وكذلك الحـــال بالنسبة لعبادة النجوم والحيوان والأنسان والملائكة... ويدعم هذه النظرية التاريخ المنقول عن الصابئة وغيرهم.

يكون هناك موجود ممكن لا يفاض عليه الوجود من قبل واجب الوجود.

ب ــ حيثية وجود المعلول وحيثية نسبته إلى العلة الموجدة أمر واحد، أي ليـــس هناك حيثيتان في المعلول يكون بأحدهما منتسباً إلى الفاعل والعلة ويكـــون بالأُخرى موجوداً. وهذه الفكرة هي عين الفكرة التي طرحها صدر المتألهين، وعلى حد تعبيره أن وجود المعلول عين الربط والنسبة الى العلة. ومن هنا فالوجود والإيجاد أمر واحد لا أمرين. وقد اوضحنا هذه الفكرة فـــي هوامش المقالة التاسعة من أُصول الفلسفة.

جـــ ــ يستحيل الترجيح بلا مرجح، وهذه المقدمة لا تحتاج الى مزيد مـــن التوضيح. فإذا كانت نسبة الشيء متساوية إلى أمرين يستحيل أن يختل هذا التوازن وتتغير النسبة بدون تدخل عامل خارجي. يستخدم (الترجيح بلا مـــرجح) فـــي مورد الفاعل، ويستخدم (الترجح بلا مرجح) في مورد الأثر عادة، وكلاهما محال.

الـــترجيح بـــلا مـــرجح يعـــني أن الفاعل نسبته إلى أمرين مختلفين ومتغايرين متساوية، وكلاهما ممكن بالنسبة له بنحوٍ من الانحاء، فينتسب إلى أحدهمـــا ويوجـــده. الفـــاعل في مثل هذا المورد فاعل بالقوة وبالطبع وليس بـــالفعل، فالفاعلية بالنسبة إلى كلا الامرين موجودة في حدٍّ واحد. ومثل هذا الفاعل إما أن لا ينتقل من القوة الى الفعل، وإما يصل وينتقل وتتحقق فعلية

ثـــم إن الإنسان يقيس باستمرار منظومة الخلق على منظومة الحياة، وخصوصــاً حياتـــه الإجتماعية. فيحسب أن الله كربِّ العمل وسيد الضيعة، ويحســب أيضاً أن الله وضع لكل حقل من حقول الحياة رباً وسيداً، أما رب العالم، فهو رب الأرباب وسيد الملوك.

أحدهمـــا، وعـــندئذ يتحقق ذلك بفعل عامل خارجي ومرجح خارج عن ذات الفاعل حتماً.

أمـــا الترجح بلا مرجح فهو يعني أن يكون الفعل والأثر في حد القوة والإمكـــان، ودون تدخـــل علة وعامل ينتقل بذاته من العدم الى الوجود ومن القوة إلى الفعلية.

إن كل ترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح؛ لأن الفاعل حسب الفـــرض تتســـاوى نسبته إلى كلا الفعلين، ففاعليته بالنسبة اليهما معاً فاعلية بـــالقوّة، فـــإذا أراد أن تكون نسبته إلى أحدهما اشد واقوى يستلزم أن يخرج بذاته من القوة إلى الفعلية، إذن فترجيح احد الفعلين من قبل الفاعل يستلـــزم ترجحاً قبلياً في وجود الفاعل ذاته، وهو محال بدون تدخل عامل خارجي.

أراد بعـــض المتكلمين الإستدلال على إمكان الترجيح بلا مرجح عن طـــريق أن الوقوع أفضل دليل على الإمكان. فطرحوا قضية (رغيفي الجائع وطـــريقي الهـــارب). وقد غفل هؤلاء على أن هذه الامثلة تكون دليلاً حينما نكون على معرفة تامة بجميع العوامل التي يمكن أن تتدخل في التأثير. وفي هـــذا الـــلون من الأمثلة هناك عوامل كثيرة ظاهرة وخفية في الشعور وفي اللاشعور تتدخل في خلق الظاهرة، ولا نستطيع الإحاطة بها، ولا يمكن نقض البرهان العقلي بهذه الأمثلة الساذجة.

إن الـــنجوم وأرباب الأنواع يُعبدون لكي يكونوا واسطة بين الإنسان المـــنحط والله المنزه، واسطة لتسعى الى تحسين الأوضاع الحياتية وتشفع بعد الموت. على أن هذا اللون من العبادة أضحى تدريجياً غير مرغوب به،

بعد أن اتضحت المقدمات الثلاث المتقدمة نقول: إذا كان هناك واجب وجـــود أو أكـــثر، فبحكم المقدمة الأُولى التي تقرر (كل موجود متوفر على إمكان الوجود وشروطه يفاض عليه الوجود من قبل الواجب) يلزم أن يفاض عـــليه الوجـــود من قبل جميع واجبي الوجود؛ لأنهم على نسبة واحدة معه، وإرادة جميعهم لوجوده على السواء، إذن يلزم أن يفاض عليه الوجود من قبل جميع واجبي الوجود.

وبحكـــم المقدمة الثانية التي تقرر (وجود كل معلول ونسبته إلى علته أمر واحد) يكون الإيجادان مستلزمين لوجودين، وحيث إن المعلول في مثالنا ليـــس لديـــه سوى إمكان وجود واحد، إذن ليس لديه سوى إمكان نسبة إلى واحد. وعندئذٍ فنسبة المعلول تكون متعلقة بأحد الواجبين لا بغيره، بينا ليس هناك امتياز ورجحان على الفرض بين الواجبين، وهذا ترجح بلا مرجح. أما انتسابه إلى الجميع، فيعادل تعدد وجود هذا المعلول بعـــدد واجبي الوجـــود، وهـــذا محـــال ايضاً؛ لأننا فرضنا أن الشيء الذي توفر على إمكان الوجود وشروطه لا يتعدى أمراً واحداً، واذا فرضنا تعدد إمكان الوجود، فسوف يرد الإشـــكال بشأن كل واحدٍ منها، أي إن كل واحد من هذه الامكانات المتعددة يـــلزم أن يتعدد، وكل واحد من هذه المتكثرات يلزم أن يتكثر ويتعدد ايضاً، وهكـــذا الى مالانهايـــة، وسوف لا نقف أبداً على آحاد غير متعددة، ومن ثم تكون النتيجة عدم توفر أي شيء على الوجود.

ومنح رب النوع أو النجم لوناً من الاستقلال في العبادة، بل أطلق اسم رب الخلق على الوثن المصنوع من الخشب أو الحجر أو الفلز.

من هنا يمكن أن نستنتج أن عبادة الأوثان لون من التسامح والتساهل في العبادة التوحيدية، لا العكس. كما أثبت بعض الباحثين (ماكس

إذن على فرض تعدد وجود واجبي الوجود يلزم عدم توفر أي شيء على الوجود؛ لأن وجود ذلك الموجود أمر محال. إذن يصح القول إن واجب الوجود إذا تعدد يضحي العالم عدماً ولا وجود له. ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾.

البرهان الرابع (برهان التمايز): ورد هذا البرهان في كتاب الكافي، في فصل التوحيد. وقد طرح الفلاسفة هذا البرهان بشكل آخر. وسوف نقرر هذا البرهان بشكل أقرب للشكل الذي طُرح فيه عبر النص الحديثي:

إذا فرضنا وجود واجبي وجود يلزم أن يكون هناك امتياز بينهما؛ لأن التكثر والأثنينية فرع توفرهما أو توفر أحدهما على الاقل على ما يفتقده الآخر. وإذا توفر كل منهما على كل ما يتوفر عليه الآخر فلا يفرض التعدد. إذن يلزم أن يكون هناك أمر ثالث بين ذاتي الواجبين، وهو ما يتمايزان به. وهذا الأمر الثالث بدوره واجب؛ اذ لو كان ممكناً يلزم أن يحصل بفعل الآخر، ومن ثم يلزم أن يكون كلا الواجبين في مرتبة ذاته غير متمايز عن الآخر، ويحصلان على الكثرة والتعدد في مرتبة لاحقة.

إذن فالأمر الثالث واجب الوجود أيضاً، إذن فوجود واجبين يستلزم وجود واجب ثالث، وحيث إن كل واحد من هؤلاء الثلاثة واجب، وحيث هناك ضرورة لوجود ميزة بين كلِّ واجب وجود وبين الآخر، يلزم أن يتمايز

مولـــر الالماني) بإسلوب علمي أن عصر العبادة التوحيدية أقدم من عصر الوثنية.

ثانيـــاً: إن بحثـــنا بحـــث برهاني، وكثرة أنصار نظرية ما أوتقدمها التاريخي لا يشكل من وجهة نظر برهانية دليلاً على صحتها، خلافاً لفطرية

الواجب الثالث عن كلا الواجبين؛ إذن يلزم أن يكون هناك ميزتان في البين، لكي يتميز الواجب الثالث عن كلا الواجبين، إذن فوجود ثلاثة واجبي الوجود يستلزم وجود خمسة.

وحيـــث يـــلزم حســـب الفرض أن يتمايز هذان الواجبان عن الثلاثة الســـابقين يستلزم أن توجد ثلاث مزايا اخرى اي ثلاثة واجبي الوجود، وهذا يســـتلزم بذاتـــه وجود ثمانية واجبي الوجود، وثمانية واجبي الوجود يستلزم وجـــود أحد عشر واجباً، وأحد عشر واجباً يستلزم واحداً وعشرين، والواحد والعشرون يستلزم أربعة وثلاثين واجباً، وهكذا الى مالانهاية.

إذن: وجـــود واجـــبي وجـــود يستلزم عدم تناهي واجبي الوجود، أي يستلزم أن يتركب واجب واحد من مالانهاية له من واجبي الوجود.

وبغـــض النظر عن تعارض التركيب مع الوجوب، فهذا النوع الخاص مـــن الـــتركيب، أي التركيب من أجزاء يستلزم كل جزء منها الجزء الآخر مضافاً الى الأجزاء المفروضة أولاً، هذا التركيب أمر محال.

الـــبرهان الخامس: يطرح هذا البرهان عن طريق تعريف الله بنفسه، والنـــبوة هي أساس هذا البرهان. يبدو للوهلة الاولى غرابة أن تكون النبوة التي هي في مرتبة لاحقة للتوحيد، أساساً لاثبات التوحيد. ويبدو أن هذا الدليل الـــذي جاء فـــي كلمات أمير المؤمنين علي (ع) في وصيته لـــولده الإمـــام

نظـــرية ما وتلازمها مع الخلقة والتكوين؛ إذ يمكن أن تقع افكار كثيرة في الخطأ، لكن الفكر المعتمد على الفطرة ولا يخطأ.

الحســن (ع) دليل إقناعي لا برهاني، لكن الحق أن هذا الدليل دليل برهاني وليس إقناعياً.

إن قضـــية عـــدم إمكانية النبوة لتكون أساساً للتوحيد قضية صحيحة، ونعني بها عدم صحة اتخاذ نص النبي دليلاً على وجود الله أو وحدانيته. لكن (وجـــود الله، ووحدانيته) ليس على حدٍّ سواء، فكل منهما ملاك مستقل. فعدم صحة إثبات وجود الله تعالى استناداً إلى نص النبي ينطلق من ملاك وأساس، أما عدم إمكان الاستنادِ الى نص النبي لاثبات وحدانية الله فله ملاك وأساس آخر.

إثـــبات وجود الله استناداً إلى نص النبي يستلزم الدور؛ لأن نص النبي يكون سنداً وحجة لدينا حينما نؤمن بأنه نبي من قبل الله تعالى، إذن لابد أن نكون مؤمنين قبل ذلك بالله لكي نذعن ونؤمن بنص نبيه، وعلى هذا الأساس كيف يمكننا أن نثبت وجود الله تعبداً واستناداً إلى نص النبي؟!

أمـــا إثبات وحدانية الله استناداً إلى نص النبي فلا يستلزم الدور؛ لأننا أثبتنا واجب الوجود بحكم البرهان في مرحلة سابقة حسب الفرض، رغم أننا لـــم نثـــبت حتى الآن وحدة واجب الوجود، ولا مانع من أن يعتقد الفرد بأن شخصـــاً معيـــناً مـــبعوث ممـــا وراء الطبيعة وفق الآيات والمعجزات التي يطـــرحها، وهو نبي وصادق القول، وحيث إنه يقول بوحدة واجب الوجود، إذن سوف يكون كلامه بالنسبة لمن يؤمن به حجة.

لكن هذا اللون من الاعتقاد بالـــوحدانية لا يعدّ (معرفة)، بل هـــو تقليد

إن مــا تقــوله الفلسفة هــو أن الإنسان أخذ يفكر بدءاً بعلة الكون، وأثبت وجود الله، ثم جراء خطئه في تشخيص المصداق ذهب الى الكثــرة

وتعبد، أي لا يكون البرهان أساساً ومبنىً له، ومن الطبيعي أن لا ينتقل الذهن إلى المطلوب، ولا يقف على الحقيقة وقفة العارف والعالم بها.

إن الفرق كبير بين الشخص الذي يدرك مقدار مساحة معينة مثلاً على أســاس التحقيق ويحكم بإستحالة أن لا تكون غير ذلك، وبين الشخص الذي يؤمن بمقدار هذه المساحة إستناداً إلى مقولة مثل هذا الشخص.

عــلى كل حال فاثبات وجود الله تعالى إستناداً إلى نص النبي يستلزم الــدور، والإستناد إلى نص النبي في إثبات التوحيد تقليد وتعبد وليس معرفة وإدراكاً. لكن هذا لا يعني أن الأنبياء والاولياء ليس لهم دور في رفع مستوى معرفة أتباعهم. فالأنبياء والأولياء وخصوصاً في الاسلام يلعبون دوراً كبيراً ومؤثراً في هذا المجال، ولهم أن يتوفروا على هذا الدور.

إن الــتعاليم الاســلامية هي أكبر مصدر لإلهام المعارف الالهية. لكن هــناك فــرقاً بين الشخص الذي يريد أن يستلهم هذه التعاليم ويحرك قدرته الفكــرية والعقلية للإهتداء بهذه التعاليم الملهمة، اي أن يهضم الأفكار بشكل عــلمي، ومن خلال العبور من المقدمات إلى النتائج وإستنتاج النظريات من الــبديهيات، وبيــن الشــخص الذي يقبل، ويذعن بالفكرة على أساس التعبد الصــرف والإعــتماد على قائلها. إن كثيراً من المعارف الإلهية في الفلسفة الإســلامية، بل أساسيات هذه المعارف خصوصاً في الحكمة المتعالية، التي إضحت من المسلمات اليقينية المبرهنة، وفي قمة المعارف الإلهية، هي أفكار بــدأت عــلى شــكل إلهامات إستوحتها القلوب المستنيرة من مضمون آيات

والتعدد، ومن ثمَّ فالوثنية متأخرة تاريخياً. أما ما طرحه الإشكال المتقدم من ((إن الإنسان في بداية ظهوره كان مادياً)) فهو قضية غير صادقة، وليس

وروايات ونصوص أهل البيت (عليهم السلام).

لقد إبتعدنا عن المقصود، كنا نتحدث عن أن النبوة جاءت في هذا البرهان أساساً ومنطلقاً، ولا نقصد بذلك أن نص النبي إُتخذ مستنداً، وتم الإعتقاد والإيمان بالفكرة إعتماداً على قوله. بل قصدنا أن النبوة ذاتها، بوصفها ظاهرة من ظواهر العالم دليل على وحدة الله تعالى. نأتي أولاً على نقل نص العبارة التي وردت عن علي (ع) في هذا المجال، ثم نقوم بايضاحها وتفصيلها.

يقول علي (ع) في خطابه لولده الحسن (ع): ((وأعلم يا بني إنه لوكان لربك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنه إله واحد كما وصف نفسه لا يضاده في ملكه احد)).

الجملة الأولى من النص المتقدم هي شاهد بحثنا. وهي دليل من نوع القياس الإستثنائي، الذي تقوم الملازمة بين مقدمه وتاليه، ويستنتج نفي المقدم من نفي التالي.

والملازمة هي: لو كان هناك إله آخر لكانت له رسل، ولأوحى إلى انبيائه ورسله، (فإما أن نقول لأوحى الى الانبياء، والرسل الذين جاءوا من قبل الله تعالى، ولحسَّ هؤلاء بالوحي الذي يأتيهم من منبعين، ومصدرين مختلفين، وإما أن نقول لو كان الله الاخر أو الآلهة الآخرون موجودين لأوحى إلى أفراد آخرين). اي: إن الوحي وإرسال الإنبياء لهداية البشر لازم لوجود الله ووجوب الوجود.

هـــناك أي دليل منطقي علمي أو فلسفي أُقيم على هذه القضية، ولا يتعدى سنده دعوى الماديين.

أمـــا نفي التالي فهو بديهي، فالأنبياء الذين جاءوا بالايات والبينات لم يـــتحدث أي مـــنهم إلاّ عن الله الواحد، ولم يأتِ غيرهم من قبل الإله الآخر. فالجميع يتحدثون عن إله واحد لا شريك له.

يـــتكئ هذا البرهان على حقانية الوحي من ناحية، أي يمكن إقامة هذا الـــبرهان للشـــخص الذي يدرك صدق وحقانية ما أوحى به الله بالفعل بشكل كامل. ويتكئ من ناحية أخرى على أصل كليّ، سبقت الإشارة إليه، وهو أن واجـــب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات، اي: لا يمكن أن يكون هناك موجود متوفر على قابلية خاصة، ولا يفاض عليه الفيض من قبل ذات الواجـــب. اذن فـــلا يمكن أن يكون هناك بشر مؤهل لتلقي الوحي ولا يوحى إليه من قبل واجب الوجود.

عـــلى هذا الأساس يضحي من السذاجة القول: إن الغرض من إرسال الرسل هو هداية الناس وحينما يُبعث الرسل من قبل أحد الآلهة فلا ضرورة لتدخل الآخرين، فهو واجب كفائي يسقط بإنجازه من قبل أحدهم!

مـــن البديهي أن هذا البرهان لم يستند على نصوص الأنبياء، اي: لم يقـــل إنـــنا نؤمن بوحدانية الله تعبداً لأن الأنبياء قالوا بوحدانيته. بل يقول إن النـــبوات بوصـــفها ظواهـــرَ خاصة تحمل مؤشرات على كونها مما وراء الطبيعة، فهي بعثت وأُرسلت مما وراء أُفق الطبيعة، وإنها جميعاً تحت تأثير عـــامل واحد مما وراء الطبيعة، واذا كان هناك عامل آخر في البين لظهرت آثاره.

إله الوجود جامع لكل كمالات الوجود

إن نظــرة بسيطة في البراهين المتقدمة تكفي لإثبات وحدة وتفرد إله الوجود (نفي الكثرة ونفي الشريك)، وكذلك تثبت مــن خـــلال تأمل جـــزئي للنظرية التي تقول: ((إله العالم جامع لكل كمالات الوجود))[١٩].

---

١٩ ــ حيث يبدأ البحث في إثبات صفات الله يبدأ طرح الاسئلة التالية: ما هي الصفات التي ينبغي وصف الله تعالى بها؟ ما هي الصفات التي يجب سلبها عن الله تعالى؟ ما هو مقياسنا في إثبات ونفي الصفات عن الله تعالى؟ مســألة الــبحث فـــي صفات الباري ــ بحد ذاتها ــ من المسائل المهمة في أبحـــاث الالهيـــات، وتتفرع هذه المسألة إلى مجموعة أبحاث، نظير: تنويع الصـــفات إلى سلبية، وثبوتية، وإضافية، وتنويعها إلى صفات الذات وصفات الافعـــال، ونظير البحث في: هل صفات الحق تعالى عين ذاته أم أنها زائدة على الذات؟

لكـــن هناك بحثاً ــ أشرنا إليه ــ ينبغي معالجته قبل الدخول إلى تلك التفاصيل، فعلينا أن نطرح هنا الإشكالية التالية: هل العقل البشري قادر بنفسه على معرفة الصفات التي عليها الذات الإلهية والصفات التي تسلب عنها، أم هـــو عاجـــز عن ذلك، وكل ما يطرحه في هذا المجال (رجم بالغيب)، وإن الإنســـان غير مكلف في الورود إلى هذا الميدان، بل يمنع شرعاً وعقلاً عن الخـــوض في هذه المسألة ونظائرها، وإن العقل البشري عاجز عن التحليق إلى قمـــة الصفات والأسماء الإلهية؟ قبل ولوج هذا البحث ينبغي أن نُخضع قوة العقل والفكر للنقد والتحليل وتقييم حدود قدرتها:

لأننا إذا نظرنا إلى اله العالم من تلك الزاوية من «البرهان» أي من زاوية كونه معطي الوجود، ومانح الوجود للعالم، ونضيف إلى ذلك ما أثبتناه في المقالة التاسعة من أن العلة الفاعلية يجب أن تتوفر على الكمال الذي تعطيه إلى معلولها؛ عندئذ نضطر إلى الحكم بأن معطي الوجود متوفر

ذهب بعض المفكرين المسلمين إلى أن تعالي وشموخ الذات الألهية المقدسة عن الخيال والقياس والظن والوهم يقتضينا أن نحول أولاً دون طيران الفكر، ونقتفي سبيل «التنزيه»، وإلاّ سقطنا في هاوية «التشبيه».

إن ذات الله تعالى لا يمكن تشبيهها بأي مخلوق وفي أي جهة: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾. ومن ناحية أُخرى فإن كل صفة من الصفات التي نعرفها هي صفة للمخلوق لا للخالق؛ لأننا إستوحينا هذه الصفة من مخلوق، لأننا نتعامل مباشرة مع المخلوقات، وكل صفة ترتسم في أذهاننا ونعدها كمالاً، فهي كمال سلك طريقه إلى أذهاننا بواسطة مشاهدته في مخلوق. إذن: إذا إعتبرنا الخالق متصفاً بهذه الصفة أيضاً اعترفنا بوجود صفة مشتركة بينه وبين المخلوقات، فجعلنا المخلوقات في هذه الصفة شبيهة وشريكة له. ومن هنا جاء في الحديث:

«كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مصنوع لكم مردود اليكم، ولعل النمل الصغار يزعم أن لله زبانتين»

ينقد هذا الحديث بشفافية ولطف خاص الذهن البشري، من زاوية أنه يتخذ البشر أنفسهم نموذجاً على الدوام، ويقيس عليهم الذات الإلهية المتعالية المنزهة.

إذن ليس لدينا سبيل لمعرفة أي صفة من صفات الله تعالى، فلا يمكننا

على جميع كمالات الوجود.

وإذا نظـــرنا إلى إلـــه العـــالم من زاوية أخرى من (البرهان)، حيث الواقعيـــة المطلقة له، فمن المحتم سوف يكون كل كمال وفعلية واقعية له أيضاً.

أن نقول إنه عليم أو قدير أو حي أو مريد أو سميع أو بصير، ولا يمكننا أن نقـــول شـــيئاً آخر بشأنه. من الممكن أن يكون متصفاً بحسب الواقع ببعض الصفات لكننا لا نمتلك سبيلاً بأي وجه من الوجود لمعرفة هذه الصفات، إنما ينحصـــر علمـــنا بأن هذه الصفات على فرض وجودها فهي صفات مغايرة تماماً للصفات التي نعرفها؛ إذن فذات الرب تعالى ذات مجهولة الصفات من جميع الجهات بالنسبة إلى البشر.

إن أصحاب هذا الإتجاه يقولون رغم أن القرآن الكـــريم ذكـــر أسماءَ وصفاتٍ لله تعالى كالعليم والقدير وغيرها، ولكن علينا أن نجرد هذه الأسماء من المعاني التي تحصل في أذهاننا، فمعاني هذه الألفاظ في أذهاننا هي عين مـــا نشتقه من المخلوقات، والذات الأحدية منزهة منها. أما المعاني الواقعية لهذه الأسماء فيعرفها الله فقط.

هـــناك فريق آخر إتجه في موضوع التنزيه ونفي التشبيه إتجاهاً أكثر إعتدالاً، فقرر إمكانية معرفة صفات الله السلبية، أما صفاته الثبوتية فلا يمكن معرفـــتها. فالتشبيه من وجهة نظر هذا الفريق يقع حينما نثبت للخالق صفة ثبوتية؛ لأن هذه الصفة الثبوتية ستكون بالضرورة صفة مشتركة بين الخالق والمخـــلوق، أما نفي الصفة عن الخالق فلا مانع منها، خصوصاً مع الإلتفات إلى عدم وجود ما يصدق عليه هذا النفي بشكل مطلق سوى الخالق تعالى.

مـــثلاً لكـــل واحد من موجودات العالم فعالية بحسب قدره وفي الحد الـــذي تتيحه ظروفه المكانية والزمانية، وهذه الفعالية تنبع من القدرة التي يتوفر عليها الموجود.

مـــن هنا يمكننا أن نطلق على الله تعالى العليم والقدير والحي والمريد وأمـــثالها، ونعني بهذه الألفاظ معانٍ خاصة، على أن نأخذ بنظر إعتبارنا أن معـــاني هذه الألفاظ سلبية وليست إيجابية؛ فالعليم يعني غير الجاهل، والقدير يعـــني غيـــر العاجـــز، والحي يعني غير الميت، والمريد يعني غير الفاعل بالقهـــر، وأمثال ذلك. ومن هنا فجميع هذه الصفات صفات تنزيهية وجلالية وليست صفاتاً جمالية واثباتية.

وهـــناك فـــريق آخر يتجه إتجاهاً ثالثاً، ويدعي هذا الفريق أن إطلاق صـــفة مشتركة على الله والمخلوق لا مانع منها من زاوية التنزيه والتشبيه، وإن كانت تلك الصفة ثبوتية وجمالية، مثلاً: نقر بأن الله عالم وأن زيداً عالم، وهذا لا يستلزم التشبيه، رغم أن علم زيد حادث، ومحدود ومختلط بـــالجهل، وناشـــئ مـــن الغير، وعلم الله تعالى قديم ومطلق وعارٍ من الجهل ومقتضى ذاته.

عـــلى أن هذا الفريق يقول: إن مشكلة البحث في صفات الله تعالى لا تنشـــأ مـــن زاوية التنزيه والتشبيه، بل تنشأ من زاوية أُخرى. وهي إننا لا نســـتطيع بعقولـــنا تحديد أيٍّ من الصفات هي صفة كمال، وإن الذات الالهية متصـــفة بهـــا. ولا نستطيع أيضاً تحديد صفة النقص التي تتنزه عنها الذات الإلهية. إنما غاية فهمنا أن نقول إنه جامع لكل الصفات الكمالية، ومنزه من كـــل نقص. ولكن أنّى لنا من تحديد صفة الكمـــال التي تليق بالـــذات الإلهية

وحيـــث إن هذه القدرة كمال وواقع، إذن لا تسلب من الواقع المطلق (وجـــود الله) وهذه القدرة ظاهرة تنشأ من العلة، إذن فلابد أن تتوفر العلة الفاعلية على هذه القدرة.

المقدســـة، وتحديـــد ما ليست كذلك من الصفات؟ بل تمييز صفة الكمال عن غيرها لا يتاح للبشر.

من هنا يجب علينا متابعة الشريعة المقدسة في مثل هذه المسائل. فكل صفة اثبتت في كتاب الله أو في نص الرسول وأوصيائه لله تعالى نثبتها، وكل صـــفة لـــم يُشـــر اليها إثباتاً أو نفياً في القرآن والسنة يجب علينا إن نسكت بشأنها.

هناك آيات قرآنية تنزه الله تعالى من توصيف البشر:

﴿**سبحان ربك رب العزة عما يصفون**﴾.

﴿**تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً**﴾.

وبعامـــة فجميع الآيات التي اُستخدمت فيها كلمة (سبحان) او (تعالى) تعطي هذا المفهوم، نظير: ﴿**تعالى الله رب العالمين**﴾.

وقـــد ورد في الأخبار والأحاديث شديد النهي عن توصيف الله تعالـــى بصـــفة ما لم يكن الله تعالى نفسه قد وصف نفسه بها. وقد عُقد في (الكافي) بابٌ في كتاب التوحيد تحت عنوان (باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفســـه جـــلّ وتعالى). وعلى هذا الأساس إدعى علماء الإسلام أن أسماء الله توقيفية، أي تنحصر الأسماء التي يمكننا أن نعدها أسماء الله في الأسماء التي وردت على لسان الشارع. أما غيرها من الأسماء فلا يجوز لنا إطلاقها على الله تعالى، وإن بدت صحيحة من وجهة نظر العقل.

وهناك مثلاً في كثير من الموجودات صفة كمال تسمى العلم، كما هي ظاهـــرة لـــدى الإنسان وسائر الكائنات الحية. والكلام الذي تقدم في القدرة يجري في العلم أيضاً، فهو واقع ومعلول، إذن سوف يثبت لإله العالم.

إتضح في ضوء ما تقدم أن هناك ثلاثة إشكالات:

الأول: إن التـــنزيه يقتضي أن لاتكون هناك أيّ صفة مشتركة بين الله وبيـــن المخـــلوقات. وحيث إن كل صفة نطلقها على الله تعالى هي من نوع الصفات المشتركة إذن فكل توصيف تشبيه، إذن يجب المتناع عن التوصيف، وحـــتى إذا ورد توصيف من قبل الشريعة علينا أن نجرده من معانيه، أو أن نؤوله إلى الصفات السلبية.

الـــثاني: لا مانع أساساً من إشتراك الصفة بين الخالق و المخلوق. لكن عقلـــنا غيـــر قادر على إكتشاف صفات الحق تعالى. إذن يجب علينا أن نقلد الشـــريعة تقليداً مطلقاً في وصف الله تعالى؛ فإن جاء وصف خاص من قبل الشارع نصف الله تعالى به حتى إذا كان مشتركاً بين المخلوق والخالق، وإذا لـــم يصـــل من قبل الشارع وصف يجب الامتناع عنه وعدم الإعتماد على عقولنا.

الـــثالث: حـــرمة الخـــوض شرعاً في هذه المسائل. لقد إستنبط بعض المحدثين من الروايات والأخبار الواردة في هذا المجال هذه الحرمة.

نأتي الآن على دراسة كل واحد من هذه الإشكالات الثلاثة:

أما الاشكال الأول فنقول: لاشك عقلاً وشرعاً بأن الله تعالى ليس كمثله شـــيء، ولا يمكـــن تشبيه الله تعالى بأي شيء من الأشياء، فليست هناك أيُّ نسبة بين التراب والعالم المنزه المقدس، كما أن البشر غير قادر أيضاً علـــى

مضافاً إلى وضوح آثار الوعي وعلامات القدرة (علم دقيق ونافذ وقدرة لامتناهية مدهشة) في مسيرة نظام الوجود (التي لا يمكن أن نعدَّها مرتبطة بالعلل الجزئية) وضوحاً لا يمكن حجبه بأي ستار وغطاء.

معرفة كنه الذات الإلهية وصفاتها.

العنقاء لاتصطاد بشباك الباز

حيث هناك ريح تجرف الشباك

لكن هذا الأمر لا يفضي إلى إعتبار التفاوت والتمايز بين الخالق والمخلوق كامناً في أن كل معنيً وصفة تصدق بشأن المخلوق لا تصدق بشأن الخالق. بل يتمايز الخالق عن المخلوق في الوجوب والإمكان، وفي القدم والحدوث الذاتي، وفي التناهي واللاتناهي، وفي كونه بالذات أو بالغير، فالله عالم مثلاً والانسان عالم أيضاً، والعلم ليس سوى الكشف والإستبصار والإحاطة، إنما يتفاوتان في أن الله تعالى عالم بالوجوب والإنسان عالم بالإمكان، وهو قديم العلم والإنسان حادث العلم. والله تعالى عالم بالكلية والجزئية والماضي والحاضر والغيب والشهادة، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة، والإنسان عالم بقسم محدودٍ جداً، والله تعالى علمه بالذات وعلم الإنسان بالغير. وتفاوت العلمين تفاوت اللامتناهي مع المتناهي؛ بل أثبت الحكماء أن الله تعالى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

إذن؛ صحيح أن الله تعالى ليس كالمخلوقات والمخلوقات ليست كالخالق ويجب نفي المثلية والندية؛ لكن نفي المثلية لا يستلزم إثبات الضدية. ونسق التنزيه الذي يقول بأن كل ما في المخلوق مغاير ومباين مع ما في الخالق يثبت لوناً من الضدية بين الخالق والمخلوق، بينا كما أن الله ليس له مثل فهو

ويمكـن الحديث بشأن الحياة على غرار القدرة والعلم، وإثبات الحياة (أي الصفة التي تكون منشأ العلم والقدرة) لإله العالم.

نستنتج في ضوء ماتقدم ما يلي:

١ ـ إن الكمالات والصفات التي ترجع بحسب التحليل إلى الـوجود،

ليس له ضد أيضاً؛ فالمخلوق ليس مضاداً للخالق، بل المخلوق ظل الخالق وآيته ومظهره.

إن هـذا اللون من التنزيه ونفي التشبيه، الذي يصدر عن التضاد بين الخـالق والمخـلوق ينشـأ من إختلاط المفهوم والمصداق؛ أي: إن الوجود الخارجي للمخلوق ليس شبيهاً للخالق، لا أن كلَّ مفهوم يصدق على المخلوق لا ينبغي أن يصدق على الخالق.

وبغـض النظر عما تقدم؛ فإذا كان مقتضى التنزيه ونفي التشبيه أن لا يصـدق على الخالق أي معنىً يصدق على المخلوق؛ إذن يجب أن نقرر هذا الحكـم عـلى وجـود ووحدانية الله تعالى أيضاً. أي إذا قلنا إن الله موجود وواحـد، فيجـب وفق القاعدة التنزيهية المتقدمة أن نجرد هذين اللفظين من معـنييهمـا، أو عـلى الأقـل نقول إن معنى (الله موجود) هو أن الله ليس معدوماً، ولكن لا يمكن أن نقول: الله تعالى موجود واقعاً، ومعنى (الله واحد) هو أن الله ليس كثيراً ومتعدداً، ولا يمكن أن نقول إن الله تعالى واحد واقعاً، لأن ذلك يستلزم التشبيه.

ومن البديهي أن هذه النظرية لا تستلزم تعطيل الحق عن الصفات ولا تستلزم تعطيل العقل عن المعرفة، ولا تستلزم ارتفاع النقيضين فقط، بل هي لون من انكار الله تعالى ووحدانيته.

أي يكـــون لها وجود خارجي واقعاً، تثبت لإله العالم بشكل مطلق. إذن فإله العالم عالم وقادر وحيّ وهكذا...

٢ ـ إن الصـــفات الـــتي ترجع بحسب التحليل إلى العدم، أي التي لا وجـــود لها واقعاً، نظير الجهل، العجز، الفناء، الفقر، الحـــاجة، المعلولية،

أما الاشكال الثاني فيرتبط بحدود قدرة العقل. وقد تناولنا بالبحث كراراً فـــي المقالات المتقدمة من اصول الفلسفة حدود قدرة العقل. ونقدنا نظريات الباحـــثين الذين حددوا قدرة العقل في دائرة التجريد وتعميم وتركيب ما يأتي عـــن طـــريق الحواس فقط، وذهبنا إلى أن هذه النظريات نشأت جراء قراءة خاطئة ونقد ناقص لجهاز الفكر. ومن وجهة نظرنا فإن علم معرفة الوجود أو الفلسفة الأولى علم صحيح تماماً وفي متنـــاول العقل.

إن العقل يدرك جيداً المعاني العامة، ويستطيع أن يحكم بصددها بشكل جيـــد. والتأمل في هذه المعاني وحده كافٍ لتهيئة الأرضية أمام علم برهانيّ يقيني.

إن معـــرفة الذهن بالمفاهيم العامة والأحكام العامة للوجود غير كافية لفهـــم القضايا الرياضية أو الطبيعة الخاصة، لكنها كافية لفهم المسائل الالهية الخاصة، ولهذا الموضوع سرٌ، ينبغي أن نطرحه في موضع آخر.

مـــا هـــي الصـــفة اللائقة بذات الله تعالى، وما هي الصفة التي ليست كذلك؟ إن الاجابة على هذا الاستفهام ممكنة تماماً بمقياس المعرفة الوجودية، والعقل الفلسفي المتدرب قادر على درس هذا الموضوع في حدود خاصة.

على أن هذا لا يعني أن العقل قادر على معرفة كنه صفات الله تعالى، فليس هناك علم يّدعي معرفةَ كنه موضوعاته سوى العلوم الـــرياضية، التي

الإضطرار، منفية عن الإله المنزه.

٣ ــ حيث إن الحاجة والقيد منفيان عن الله فمن المحتم أن كل صفةٍ كمالية سوف تكون عين ذاته، وليست خارجة عنه، لأن الكمال الخارج عن الذات لا يحصل بدون قيدٍ وحاجة.

لها وضعها الخاص. وسوف نوضح هذا الموضوع لاحقاً، تبعاً للمتن.

الإشكال الثالث: هناك حديث كثير في الآيات والروايات عن التنزيه، نظير:

﴿**سبحان ربك رب العزة عما يصفون**﴾.

﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**﴾.

لكن الإبصار في الآية الأخيرة فُسِّر في الروايات (راجع الكافي ــ باب إبطال الرؤية) بالأعم من إبصار العيون وإبصار أوهام القلوب.

أما الروايات فقد جاءت كثيرةً في الموسوعات الحديثية، خصوصاً الكافي تحت عنوان «باب النسبة» و «باب النهي عن الكيفية» و «باب إبطال الرؤية» و «باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جلّ وتعالى»، ومن الممكن أن نستنبط الإشكال الثالث من هذه الروايات، خصوصاً من الباب الأخير الذي يرتبط بهذا الموضوع، وفيه روايات كثيرة.

وبغية أن يتضح الموضوع بشكل كامل ينبغي أن نذكر في مقدمة حديثنا ملاحظتين:

الملاحظة الاولى: ان موضوع بحثنا لا ينصب على كون البشر قادرين على تجاوز تعليمات القرآن وأولياء الوحي والإلهام، أو إنهم غير قادرين.

إشكـــال:

إذا كانت القاعدة التي تقرر «أن إله العالم يجب أن يتوفر على كل أمر وجوديٍّ يخلقه ويجب أن يقبل الإتصاف بصفاته» قاعدة كلية يلزم أن تصدق فـــي مـــورد الجسم وخواصه أيضاً؛ ومن ثم يلزم أن يكون الله جسماً، وأن يتوفر على خواص الجسم كالبعد والعدد واللون والرائحة وأمثالها.

معـــاذ الله فـــليس هـــناك أرقى من هذه التعليمات، فالتعليمات القرآنية والإيضـــاحات التي قدمها أئمة الدين بشأن هذه التعليمات هي آخر حدٍّ لرقي وكمال المعارف الإلهية، يمكن ان يناله البشر.

ولا ينصب حديثنا أيضاً حول وجوب متابعة تعليمات القرآن وتعليمات تلامذته المباشرين في هذا المجال، أو الإعراض عنها.

لاشـــك أن القرآن الكريم ونصوص تلامذته وخريجي مدرسته ــ كما تقدمت الإشارة ــ هي أعظم ملهم لهذه الحقائق. إنما ينصب الحـــديث حـــول موضوع آخر، ينصب على استقلال القوة الفكرية للبشر في الأبحاث الإلهية، ينصـــب الحديـــث حـــول: هل للبشر حق أن يفكر وفق الأُصول والموازين العلمية والعملية في هذه القضايا، فيستنبط ويجتهد ويستلهم القرآن والحديث، أم يجب أن يكون في هذا المجال مقلداً ومتعبداً وليس له حتى حق الإستلهام؟ فالإســـتلهام يـــتفرع على إستقلال الفكر، أي يتفرع على أن الإنسان يريد أن يتعرف، والمعرفة والتقليد ــ كما تقدمت الإشارة ــ ظاهرتان متضادتان.

الملاحظـــة الثانية: في عصر النص ظهر في المجتمع الإسلامي أفراد طرحوا بشأن الإلوهية أفكاراً، دون أن يتوفروا على الصلاحية العلمية، ودون أن يأخذوا تعاليم القرآن بنظر الإعتبار، فجـــاءت أفكارهم مخـــالفة للمقاييس

الجـــواب:

ينـــبغي أن نعـــرف فـــي مقدمة الجواب ــ كما تقدم بيانه في المقالة الســـابعة ــ أن الموجــودات الممكـــنة في عالم الخارج مركبة من الوجود والماهية (حدُّ الوجود). مثلاً الجسم الموجود إذا لـــم يكن وجوده محـــدوداً

العقلية والعلمية، ومخالفة للقرآن أيضاً.

إن مفهـــوم إســـتقلال العقـــل والفكـــر لا يعني أن لكل فرد الحق في سبرغور هذه المسائل والتعمق فيها، دون أن يتوفر على المقاييس الصحيحة والمدروســـة والمعـــتمدة على البديهيات الأولية، ودون أن يتوفر على قدرة الإفـــادة والإستنباط منها، ودون أن يطوي المقدمات الضرورية. وإذا فرضنا أن جميـــع أفـــراد البشـــر أرادوا تحصيل المقاييس العلمية والبحث في هذا الموضوع وفق الأُصول السليمة فهم لا يتوفرون جميعاً على إستعداد وإمكانية هذا البحث.

إنمـــا يـــتوفر عـــلى الاستعداد الملائم لأبحاث الحكمة المتعالية أفراد معـــدودون، وهبهم الله تعالى الذوق والإستعداد لإدراك هذه المفاهيم الرفيعة جـــداً. كما هو الحال في سائر فروع المعرفة الأُخـــرى، حيث إن الأفـــراد القادرين على درك أدقِّ قضايا هذه العلوم قليلون.

وكم هو جميل ما قاله إبن سينا في النمط التاسع من الإشارات:

((*جـلَّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلاّ واحد بعـــد واحـــد، ولذلـــك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل وعبرة للمحصـــل. فمـــن سمعه واشمأز عنه فليتهم نفسه، لعلها لا تناسبه، وكل ميسر لما خلق له*)).

بالجسمية كان وجوداً مطلقاً؛ لكن الجسمية ــ اي الجوهر المادي ذا الحجم ــ يحدد هذا الوجود المطلق ويضعه في قيود الزمان والمكان.

إن العلة الفاعلية بحسب حالها تعطي دائماً أثراً مطلقاً، لكن المادة القابلة بشروطها الزمانية والمكانية تحدد إطلاق فعله. نظير الشخص الذي

ويقول في النمط العاشر تحت عنوان (خاتمة ووصية): «أيها الأخ إني مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق، ولقنتك قفى الحكم في لطائف الكلم؛ فصنه عن الجاهلين والمتبذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة، وصغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم. فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته وإستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق فإنه ما يسألك منه مدرجاً مجزئاً مفرقاً، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله، وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها ليجري في ما يأتيه مجراك، متأسياً بك، فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا».

نلاحظ أن إبن سينا يتبنى الأفكار التالية:

أولاً: ان التعمق في الأبحاث الإلهية شأن الأفراد الممتازين والمعدودين، وبتعبيرآخر آحاد كل عصر، ويشير إلى الحديث النبوي: «كل ميسر لما خُلق».

ثانياً: إن الشرط الأساسي في طالب الحكمة الإلهية هو الذكاء الوقاد والجرأة والشهامة وصفاء النفس وحسن الطبيعة وإستقامة السليقة والتسليم أمام الحقيقة.

ثالثاً: يُلزم المعلم بالتدرج في تعليم الأبحاث. ويطلب منه إختيار ما

يـــريد أن يـــأخذ ماءً من البحر فهو لا يحدد الماء، لكن قصر اليد والقدرة وحدود وشكل الإناء الذي بيده، وبعده وقربه من ماء البحر تقيد فعله. بعد هـــذه المقدمة سوف يتضح أن وجود إله العالم منزه من كل حدٍّ وقيد، ولا يتصف بالماهيات التي هي حدود وقيود ومقاييس للوجود، ويمكن أن نصفه فقط بالصفات الوجودية الخالية من الحد، كالعلم والقدرة.

تقدم تعليمه، وملاحظة إستعداد وعدم إستعداد المتعلم لما يأتي من مسائل اكثر غموضـــاً، ويؤكد على ضرورة التعليم حال حصول إستعداده، وإلاّ فينبغي صرف النظر عن التعليم.

رابعاً: إن يوثق المعلم ميثاقاً مع تلميذه ويؤكده بالقسم، على عدم إشاعة هذا العلم بين العامة، حيث يساوي إشاعة هذا العلم إضاعته وإضاعة العامة، وعدم تعليمه إلاّ لأهله.

من هنا يتضح أن إبن سينا وأمثاله يعتقدون بأن العامة يجب أن يقلدوا ويتعبدوا، ماعدا أفراداً معدودين من ذوي الإستعداد والصلاحية. ومن البديهي إذا قـــررنا التقليد والتعبد لا المعرفة فالذي يستحق التقليد والتعبد هو القرآن الكريم ونصوص المعصومين القطعية، حيث العصمة عن الخطأ.

بعـــد أن إتضحت الملاحظتان المتقدمتان يمكننا أن نفهم مفاد الروايات التي جاءت في هذا المجال، ونذكر رواية واحدة كنموذج:

جاء في الكافي «باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه» سؤال وجواب كتبي بين عبد الرحيم القصير والإمام الصادق (ع):

عن عبد الرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله (ع): ان قوماً بالعراق يصفون الله بالصورة والتخطيط

وكـــل قيد يرجع في التحليل إلى العدم في الحقيقة، والوجود المطلق الإلـهي لا يقبل العدم.

نعم نحن نصف إله العالــم بمجموعة صفات خارجة عن الذات، نظير

فإن رأيت ــ جعلني الله فداك ــ أن تكتب لي بالمذهب الصحيح من التوحيد؟ فكتب إلي سألت ــ رحمك الله ــ عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك، فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون على الله فأعلم رحمك الله، أن المذهب الصحيح بالـــتوحيد مـــا نزل به القرآن من صفات الله جلّ وعز، فإنفِ عن الله تعالى البطلان والتشبيه، هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون ولا تعدوا القرآن فتظلوا بعد البيان.))

مـــن البديهي أن جواب الإمام (ع) لا يفيد سلب الحق من كل شخص عـــن وصـــف الله تعالى بأي وصف. بل يستفاد من الجواب ضرورة إختيار الطريق الفاصل بين النفي والتعطيل وبين التشبيه، تبعاً للقرآن الكريم، ومنع الأفراد غير المؤهلين عن ورود هذا الميدان.

والدليل القاطع على أن المقصود من متابعة القرآن لا تعني بالضرورة التقـــليد والتعبد؛ هو أن نص الحديث نفسه وصف الله تعالى بصفتين لم تردا فـــي القـــرآن، وهمـــا: الثابت والموجود. إذن يتضح أن المقصود هو عدم الإنحـــراف عـــن أُصـــول التعاليم القرآنية، لا التقليد والتعبد بالألفاظ، ومنع التفكير والمعرفة.

إن نســـق البيان القرآني ونصوص أئمة الدين، خصوصاً نهج البلاغة، توضح أن الهدف ليس هو إلزام الناس بالتعبد بهذه القضايا، بل الهدف هو

قولنا: المالك، الخالق، الفاعل، الموجد، الرازق، المحيي، المميت، الرب، الصانع.

لكن هذه الصفات في الحقيقة صفات نسبية، وليست خارجية نفسية.

توجيه وتحريك العقول بغية إدراك الأمور ومعرفتها بشكل حقيقي.

إن الإستدلالات التي جاءت في النصوص الإسلامية، أي في القرآن والحديث والأدعية في مجال علم الله تعالى وقدرته وبساطته ونفي الصفات الزائدة عن الذات وسائر قضايا الإلهيات، هي من نوع الإستدلالات المنطقية ومن نسق التحليل والتجزئة الفكرية. وقد نقلنا بعض هذه الإستدلالات في باب وحدة واجب الوجود. وإذا كان عامة الناس مكلفين بالتقليد والتعبد فلِمَ هذه الإستدلالات، ولمن هذا التحليل والتجزئة العقلية؟

﴿**ولله الأسماء الحسنى فأدعوه بها إن اللذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون**﴾ (الاعراف ــ ١٨٠)، يستنبط من أمثال هذه الآية، مع الإلتفات إلى أن الألف واللام في (الأسماء) للاستغراق لا للعهد، أن الله تعالى يمكن وصفه بكل صفة تحكي عن الحسن والكمال في حدهما الاعلى، وأنه تعالى لا يعتريه أي نقص وأيّ منفذ للعدم.

إن قضية توقيفية أسماء الله، رغم عدم وجود دليل تام عليها، قضية مستقلة. فمن الممكن أن يكون للتسمية قانون خاص بحسب الشريعة، لوجود فرق بين التسمية والتوصيف، وبحثنا ينصب على التوصيف لا التسمية. (راجع تفسير الميزان، بغية اكمال البحث، ج٨، ص ٣٥٩ ــ ٣٦١، وص، ٣٦٥ ــ ٣٨٥).

لنرى الان ما هو المقياس الذي يمكن من خلاله معرفة صفات الله

نستنتج في ضوء الحديث المتقدم ما يلي:

إن صفات الله تعالى على ثلاثة اقسام:

١ ــ صفات ذاتية وثبوتية كالقدرة.

تعالى؟ طرح في هذه المقالة طريقان لإثبات هذا الموضوع. فاتُخذت الذات الإلهية دليلاً على الصفات في أحد الطريقين، واتُخذت المخلوقات في الطريق الآخر مرآة لصفات الحق تعالى. على أن الطريق الثاني بدوره يتفرع إلى طريقين، وسوف نشير إلى الطرق الثلاثة. أما إتخاذ الذات برهاناً على الصفات فهو عين الطريق الذي إنطلق برهان الصديقين منه لإثبات الواجب ووحدة الواجب.

فبعد ثبوت أصالة الوجود، وثبوت أن الحق تعالى وجود محض وواقع محض، وليس للعدم طريق إليه، وثبت أن الكمال يساوي الوجود، والعدم والماهية منشأ النقص؛ إذن فذات الحق تتوفر على الكمال الواقعي، لأن الكمال الواقعي يعود إلى الوجود والواقع، ومن أحكام ولوازم الوجود والواقع، وحيث ذات الحق وجود محض، إذن هي كمال محض.

ثبت في محله أن الأحكام واللوازم والعوارض على قسمين: أحكام ولوازم هي من شؤون الوجود بما هو وجود، وتدور مدار الوجود، نظير الوحدة ومنشئية الآثار، والظهور والنورية، والعلم، والحياة، والقدرة، وغيرها. وأحكام تعرض على الموجود بحكم توفرها على تعين وحدّ خاص؛ وحيث إن الذات الأحدية وجود محض، وليس هناك أيّ تعيُن وحدّ فيها، فتعينها إطلاقها ولا حديتها، إذن تصدق على ذاته تعالى جميع شؤون الوجود وكمالاته بحدها الأعلى.

٢ ــ صفات سلبية نظير الفقر.

٣ ــ صفات نسبية نظير الخلق الزماني.

ومن البديهي أن هذا البرهان متفرع على أصالة الوجود، كما هو الحال في برهان الصديقين والبرهان الخاص على إثبات وحدة الواجب، الذي ذكرناه. وإذا إستطاع المتابع هضم هذا الأصل الأساسي تمكن من فهم هذه البراهين بشكل جيد، وإلاّ فلا.

أما الطريق الثاني الذي إتخذ من المخلوقات مرآة للصفات، فيمكن طرحه من خلال نسقين:

١ ــ من خلال النسق الفلسفي: ثبت في بحث العلة والمعلول إستحالة أن يكون معطي كمال من الكمالات فاقداً لهذا الكمال. وحيث إن هناك مجموعة من الكمالات نظير العلم والقدرة والحياة والإرادة مشهودة في المخلوقات، فهذا يدل على أن مبدأ ومنشأ الموجودات واجد لهذه الكمالات.

٢ ــ من خلال النسق الكلامي: إن الأنظمة الدقيقة والمحيرة التي تشاهد في المخلوقات تدل على أنها لم تحصل صدفة، بل هناك علم وإرادة وتدبير في البين. وحيث إن العلم والإرادة في الفاعل، إذن فالقدرة موجودة أيضاً؛ لأن القدرة لا تعني سوى أن الفاعل حينما يريد الفعل ينجزه. وبهذا الدليل أيضاً يتوفر على الحياة، لأن الحياة لا تعني سوى أن يكون الموجود مدركاً فعالاً.

وهذا الطريق يقوم على أساس حساب الإحتمالات، على غرار ما ذكرناه آنفاً حينما تحدثنا عن طرق إثبات الله تعالى.

الميزة التي يفقدها هذان الطريقان ويتوفر عليها الطريق الأول هي أن

إشــــارة:

إن آخــر بحث فلسفي في صفات إله الوجود ينتهي إلى نظرية أرفع مستوىً من مستوى الحديث المتقدم، وهي: «حيث إن وجود الله مطلق من

هذين الطريقين يدلان في أقصى الحدود على أن الخالق متوفر على الكمالات الــتي أعطاها للمخلوقات بحدّها الأعلى. لكنهما لا يدلان على أن ذات الحق كمــال مطلق، وليس للنقص طريق إليها، وبعبارة أُخرى إن هذين الطريقين يــدلان فقــط عــلى أن الله تعالى عالم وقادر على ما خلق، لكنهما لا يدلان إطلاقــاً عــلى ﴿**أن الله بكل شيء عليم**﴾، و﴿**إن الله على كل شيء قدير**﴾ (بنحو القضية الحقيقية)، فلا يدلان على أنه عليم على الاطلاق وقدير ومريد وحيّ على الاطلاق.

استدل حكماء المشاء نظير إبن سينا بنحوٍ آخر على إثبات الصفات عن طــريق الــذات. فالطريق الذي طُرح فيما تقدم للإستدلال على الصفات من خــلال الــذات، هو طريق خاص بصدر المتألهين، حيث يُستنتج من أصالة الوجود. لكن طريق ابن سينا لا يقوم على أساس أصالة الوجود. ونقتصر هنا على بيان ما طرحه إبن سينا في باب علم الباري بمخلوقاته.

يثبت إبن سينا علم الحق تعالى بذاته عن طريق القاعدة المعروفة (كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد). ثم يطرح موضوع علية الباري تعالى لجميع المخــلوقات، ويقــول: العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، ثم يستنتج أن ذات الحــق بحكــم علمها بذاتها، وذاتها علة تامة لجميع الموجودات، إذن فذات الباري تعالى عالمة بجميع الموجودات.

على أن بيان إبــن سينا والنصوص التي أُستدلت عن طــريق إتخــاذ

كل قيد وشرط، وليس هناك أي حدٍّ، إذن فهذا التحديد ذاته (ليس هناك حد) منفي ايضاً، ومن هنا فوجود الواحد الأحد أرفع من كل تحديد مفهومي، ولا

المخلوقات مرآة لم توضح بأي وجه من الوجوه كيف يمكن أن تكون ذات الحق مع بساطتها عالمة بكل شيء بالعلم التفصيلي في مرتبة ذاتها. بل يصرح إبن سينا بأن العلم في مرتبة الذات علم بسيط إجمالي، نظير العلم الإجمالي البسيط لدى الإنسان.

إن علم الانسان بالأشياء على نحوين، أحدهما العلم التفصيلي، نظير التصديق بمسألة من المسائل وفق البرهان الذي يقام عليها، ثم التصديق بمسألة أُخرى على هذا النحو.

النحو الآخر هو العلم البسيط الإجمالي، ويحصل حينما يعرف الإنسان الأُصول والقواعد العامة لعلم من العلوم كالهندسة والحساب أو الفقه. وبمعرفة هذه الأُصول يمكن للإنسان أن يستخرج من عندياته الإجابة على كل مسألة رياضية أو فقهية تطرح عليه مع الإلتفات إلى تلك القواعد والأُصول، في حدود معرفته بالقواعد والأُصول العامة للرياضيات أو الفقه.

ومن الممكن أن تكون المسألة المطروحة عليه بالفعل لم يسبق وأن عرضت عليه، وبحكم أنه لم يتصور المسأله حتى الآن، ولم ترتسم في أي وقت في ذهنه ليحكم بشأنها فهو إذن غير عالم بهذه المسألة. لكنه من زاوية أُخرى يتوفر على ملكة نفسية راسخة للإستنباط والإستنتاج، تنشأ من العلم بالأُصول والقواعد الكلية وممارسة تطبيقها على المسائل الجزئية، وهذه الملكة تعم كل هذه المسائل. فكل المسائل الجزئية تنطوي في هذه الملكة الراسخة بدون مشخصاتها وبشكل بسيط ومتحد وبدون كثرة وتعدد، إذن

يمكن لأي مفهوم (حتى هذا المفهوم) الإحاطة به، وأن يحكي عنه تماماً)).
وتفصيل هذه النظرية يجب متابعته في مجالات أُخرى.

فالمسألة التي لم ترتسم صورتها في ذهنه يكون عالماً بها ومسلمة من قبل بإعتبار آخر. ولذا يُقال لمن لديه ملكة راسخة في علم ما انه عالم بمسائله وان لم تعرض عليه فعلاً.

إن الصور التفصيلية للمسائل التي تعرض على مثل هذا الذهن لا تتعدى في الحقيقة تجلي وظهور تلك الملكه الراسخة. وهي بحكم النور الذي يشع على النوافذ الزجاجية، فهو قبل وصوله إلى النافذة بسيط ورتيب، ويتكثر ويتعدد بواسطة النافذة. ولكن هناك في مثال النور نقل وإنتقال، أما في الذهن فتتجلى الصورة متكثرة جلية في مرتبة أُخرى حينما تكون هناك ملكة راسخة قائمة في عالمها.

إن العلم الذاتي لله ــ من وجهة نظر إبن سينا ــ بسيط وإجمالي، أما علمه التفصيلي فهو صور تفصيلية لجميع الأشياء، قائم بذاته بنحو من الأنحاء، وزائد على الذات. إذن ففي مرتبة ذات الحق لا تتكشف الأشياء بنحو تفصيلي، ويحصل الإنكشاف التفصيلي في مرتبة الصور العلمية القائمة بذات الحق، كما هو الحال لدى الإنسان.

لكن صدر المتألهين سلك طريقاً آخر بناءً على أصالة الوجود، ونتيجته إن الأشياء منكشفة في مرتبة ذات الحق إنكشافاً تفصيلياً. وهذا الإنكشاف التفصيلي لا يتنافى بأي وجه من الوجوه مع بساطة ذات الحق. ومن هنا فإشكالية علم الباري ــ حسب وجهة نظر متأخري الحكماء المسلمين ــ عولجت بأفضل شكل بفكر هذا الرجل الكبير المقتدر. وإيضاح هذه المعالجة

خلق العالم:

عندما وافقنا على النظرية التي تقول: ((للعالم خالق)) نوافق مباشرة على النظرية التي تقول: ((العالم فعله وخلقه))[٢٠].

بشكل وافٍ يتطلب شرحاً وبسطاً أوفى.

يشير نصير الدين الطوسي في ((التجريد)) إلى دليل المتكلمين ودليل حكماء المشاء في مجال علم الباري، حيث يقول: ((والإحكام والتجرد وإستناد كل شيء إليه دلائل العلم))، أي إتقان الصنع وتجرد ذات الحق ومعلوليّة كل الأشياء والكمالات لَهوَ دليل علم الباري.

أما الإشكال على ((معطي الكمال ليس فاقداً له)) بما يلزم منه بأن ذات الحق تتوفر على جميع صفات المخلوقات، كالجسمية واللون والطعم وغيرها، فقد أجاب عليه في المتن، ولعله غير محتاج إلى إيضاح.

٢٠ ـ يصل الدور إلى البحث عن أفعال ذات الباري تعالى، وهو البحث الثالث من أبحاث الإلهيات. وقد تقدم البحث عن الذات والبحث عن الصفات.

وقبل الدخول إلى تفصيل البحث في فعل الباري علينا أن نذكر الملاحظة التالية:

من الممكن أن يقال إن أبحاث الإلهيات تنحصر في الإبحاث المرتبطة بذات الباري أو بصفاته، أما الأبحاث التي ترتبط بفعل الباري فهي خارجة عن دائرة الإلهيات. لأن كل شيء من الأرض والسماء والجماد والنبات والحيوان والإنسان والجوهر والعرض فعل الباري. وكل علم حول كل موضوع يبحث عن فعل من أفعال الباري، وإذا كانت الفلسفة الإلهية بحث

إننا بحكم إعتياد فكرنا على الحوادث الزمانية والمكانية، جرّاء الفتنا الدائمـــة لها، إفترضنا خطأ في البداية فضاءً خالياً من الموجودات، وزماناً ذا امـــتداد لا متـــناهي، ثم وضعنا ظاهرة العالم على غرار الطفل الوليد في مهد المكان، وسلمناه إلى المرضعة المهيأة سلفاً (الزمان). وأخذنا بإنتظار تربيته ورشده.

في أفعال الباري يلزم أولاً أن تكون كل العلوم جزءاً من الفلسفة الإلهية. ثانياً يضـــحي الـــبحث عن أفعال الباري في الإلهيات بحثاً زائداً، بحكم أن سائر العلوم تبحث في افعال الباري.

الجـــواب: إن الـــبحث الفلســـفي بشأن الخلق وفعل الباري يختلف عن الـــبحث العلمي في هذا المجال. إن الفلسفة الإلهية تبحث عن الخلق بوصفه فعل الباري من حيث كونه فعل الباري، أي من حيث نسبته إلى ذات الباري، ويمكنها من حيث نسبته إلى ذات الباري أن تكتشف للخلق أحكاماً. فـــالفلسفة تعكـــف عـــلى تحديد أحكام للخلق، يمكنها أن تكتشفها بالإلتفات إلى الخالق، ويســـتدل في الفلسفة الإلهية على أفعال الباري من خلال ذات الباري، ومن الطبيعي تبحث عن الجهات التي يمكن إدراكها وفهمها من زاوية نسبة العالم إلى ذات الباري.

أما العلوم التي تتخذ من كل فعل من الأفعال موضوعاً لها فهي تبحث عن فعل الباري بقطع النظر عن نسبته إلى ذات الباري، أي بقطع النظر عن كون الأفعال أفعالاً للباري، ومعرفة العلوم بهذه الموضوعات تتم عن طريق الحـــواس، وليس هناك من إرتباط بين ذات المحسوس وذات الباري، أي إن الحواس لا تحسُّ إطلاقاً بهذه النسبة والعلاقة، لا بحكم أن أحد طرفي العلاقة

لكنـــنا يجــب أن لا نغفل في هذا التصوير عن الاُصول التي سبق أن برهنّا عليها:

١ ــ عالم المادة وحدة من الحركة.

٢ ــ الــزمان والمكـــان من صنع العالم نفسه، وليسا مقياساً خارج العالم.

هو ذات الغيب، بل بحكم أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست محسوسة في كلِّ العلاقات العلية. وقد أوضحنا هذه الفكرة في مقالة نمو المعرفة.

يُعــرف فعل الباري في الفلسفة عن طريق ذات الباري، خلافاً للعلوم. ومــن هنا تختلف بشكل كامل طبيعة البحث الذي يدخل في إطار الفلسفة عن طبيعة البحث الذي يدخل في إطار العلوم حول أفعال الباري.

على أن تدفع وهماً؛ نحن لا نريد أن نقول إن للإشياء حيثيتين، حيثية واقعيــة وحيــثية خارجية، وهي تنتسب وترتبط بذات الباري تعالى بحيثية، وبحيــثية اُخرى وهي حيثية ذات الأشياء لا تنتسب ولا ترتبط بذات الباري، واحــدى الحيثيتين تدخل في دائرة الفلسفة، والاُخرى في دائرة العلوم؛ حاشا وكلا؛ فإن ممكن الوجود بجميع حيثياته مرتبط ومنتسب بذات واجب الوجود، وليــس لديه حيثية لا يرتبط ولا ينسب فيها، وإلاّ لزم أن يكون بهذه الحيثية واجب الوجود. وحتى التعبير بأن ممكن الوجود مرتبط ومنتسب تعبير غير دقيــق، فممكــن الوجود عين الإرتباط بواجب الوجود، وتمام حيثياته تعلق محــض ونســبة صــرفة وإضافة خالصة لواجب الوجود، وعلى حد تعبير متأخري الحكماء الإلهيين «إضافة معلولات ذات الباري إلى ذات الباري، بل إضافة كل معلول إلى علته الإيجادية إضافة إشراقية».

٣ ـ حيث إن الزمان من صنع الحركة فسوف يختلف بإختلاف الحركات، ونحن نبصر حركة واحدة ذات عموم نسبي، وهي حركة الليل والنهار، وألفاظنا الزمانية نظير: الماضي، المستقبل، الحاضر، الدائم، الحين، ونظائرها تمثل حالاتٍ شاهدناها أو تخيلناها في ضوء وضعنا الحاضر في زماننا العام.

بل نقصد أن العقل والفكر البشري مع التوفر على فكرة إرتباط أفعال الباري بذات الباري يمكنه أن يكتشف بعض أحكامها، وإذا فرضنا أن الذهن قادر على إكتشاف جميع حيثيات وجهات معلولات الباري عن طريق معرفة ذات الباري، وجميع ما تكتشفه العلوم تكتشفه الفلسفة، عندئذ ستكون جميع العلوم جزءاً من الفلسفة الإلهية، وقد صرح بهذه الملاحظة إبن سينا في أوائل إلهيات الشفاء، وصدر المتألهين في نهاية مبحث الجوهر والعرض من الأسفار الأربعة.

نعم يتوفر الفكر البشري الفلسفي على مفهوم عن نسبة الأشياء إلى ذات الواجب فقط، ولا يدرك الهوية الواقعية للمعلولات، وإذا أدرك فلا حاجه إلى شيء آخر لمعرفة شؤون المعلول. يقولون إن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، وهذه مقولة صحيحة، لكن الفكر البشري عاجز عن الإحاطة العلمية بالعلة بالعلم الحصولي، ولذا فالعلم بالعله ـ كما صرح صدر المتألهين في مباحث العاقل والمعقول ـ يستلزم العلم بالمعلول حينما يكون علماً حضورياً.



٤ ــ هناك في ضمن أجزاء العالم موجودات مجردة وخارجة عن حكم المادة والزمان والمكان، وهي لا تقبل التطابق مع الزمان والمكان.

إن أخذ هذه الأُصول ولوازمها بنظر الإعتبار يخرج الفكرة السابقة من أذهاننا، وسنقف أمام نفقٍ مظلم في تصور ماضي ومستقبل العالم

القضايا التي يتناولها البحث بمناسبة دراسة أفعال الباري (الخلق) عبارة عن:

١ ــ حدوث وقدم العالم.

٢ ــ عوالم الوجود الكلية.

٣ ــ القضاء والقدر وكيفية إسناد الشرور والقبح إلى القضاء الإلهي.

على أن هناك مسائل أُخرى تستحق البحث في موضوع فعل الباري، نظير الأبحاث المتعلقة بالوحي والكلام الإلهي والكتاب. لكن الحكماء الإلهيين لأسباب ذات أساس كلامي، يتناولون هذه الأبحاث ضمن البحث عن الصفات.

حدوث وقدم العالم: إن مسألة حدوث وقدم العالم من المسائل التي وقعت منذ سالف الأيام موضع إختلاف الفلاسفة والمتكلمين، ويذهب المتكلمون عادة إلى حدوث العالم زمانياً، وينتصر الفلاسفة عادة لقدم العالم زمانياً.

يدعي المتكلمون أن القديم ينحصر بذات الواجب، وما سوى ذات الواجب حادث زماني. بل يدّعون أن القدم يعادل الوجوب، والحدوث يعادل الإمكان. أي إن الموجود يحتاج إلى العلة والفاعل بحكم كونه حادثاً، وإذا لم يكن حادثاً سوف يكون غنياً عن العلة، أي واجب الوجود. ويدعي المتكلمون إضافة إلى ذلك الإجماع والإتفاق بين جميع الأديان والمذاهب على حدوث

ومجموعهما التفصيلي، وسوف لا يعرف عقلاؤنا ذوو البصيرة وبعد النظر أقدامهم من أرجلهم.

عــندئذ نعــرف أننا في هذا الفكر نظير الشخص المحروم من السمع ويطلب الــوقوف على حقيقة الصوت بــواسطة حاسة البصر، إذ إن صورة

العالم زمانياً، وأن الإعتقاد بقدم العالم زمانياً يخالف إجماع جميع الأديان.

أمـــا الفلاســفة وأنصـــارهم فيدعون أن حدوث العالم زمانياً أمر غير معقول؛ بمعنى أن خط الزمان يبدأ من الماضي إلى المستقبل، وأن هذا الخط متــناهٍ من نقطة بدايته، وقبل هذه النقطة عدم محض. يرى الفلاسفة أن هذا الأمــر غير معقول؛ لأن ذلك يستلزم إنفكاك المعلول عن العلة التامة. وقدم ذات الباري يستلزم قدم العالم الذي هو فعل الباري. على أن نظرية الفلاسفة تقرر قدم كليات العالم، أما جزئياته فهي حادثة.

يدّعــي الفلاسفة أن ما ينحصر في ذات واجب الوجود هو القدم الذاتي لا القدم الزماني، وإجماع أهل الأديان ينصب على حدوث العالم ذاتياً؛ لأن ما تعــلمه الأديان هو مخلوقية العالم وخالقية الباري، وما توجبه مخلوقية العالم هــو الحدوث الذاتي لا الحدوث الزماني. إن ما تطرحه الأديان هو أن العالم بواســطة ذات الــباري وصل من كتمان العدم إلى عرصة الظهور، والأمر كذلــك، أي إن العالم بواسطة ذات الباري وصل من مرتبة العدم الذاتي إلى الوجود، فالعالم من ناحية ذاته عدم، ومن ناحية ذات الحق وجود.

يقول الفلاسفة إن الموجود على قسمين: واجب وممكن، والواجب قديم ذاتي، والممكن بدوره ينقسم إلى قسمين: قديم زماني وحادث زماني، ومناط حاجة الشيء إلى العلة هو الإمكان الذاتي لا الحدوث الزماني، أي إن الشيء

الصـــوت الخياليـــة التي ترتع في قلبه هي في الحقيقة نور ولون، كما أن المقياس الذي تستخدمه (العين) هو مقياس النور واللون.

نعـــم يمكـــنه أن يفهـــم بشكل عام في ضوء مشاهدة الآخرين الذين يمـــلكون الإذن الســـامعة أن هـــناك شيئاً غير النور واللون يُدرك بواسطة الإذن.

يحتاج إلى علة بحكم أنه لا يقتضي الوجود في مرتبة ذاته، لا بحكم كونه لم يكن موجوداً في زمان ثم وجد، ويُقيم الفلاسفة براهينَ كثيرة على أن الحدوث ليس مناطاً للحاجة إلى العلة.

يطـــرح صدر المتألهين إنطلاقاً من أصالة الوجود أساساً يعمّق نظرية الحكماء، يقول: إن مناط حاجة المعلول إلى العلة غير خارج عن نسق وجود المعلول؛ إيضاح هذه الفكرة: يرى الحكماء عامة على أساس أصالة المـــاهية أن الأشـــياء (الماهيات) في ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، واللااقتضاء يعادل «الإمكان» الذي هو من لوازم ذات الماهيات، وبواسطة هذا اللااقتضاء يضـــحي الشـــيء محـــتاجاً إلى العـــلة التي تهبه الوجود. فالماهية محتاجة، والإمكان مناط حاجة الماهية إلى الجعل والتأثير والإيجاد. لكن نظرية صدر المـــتألهين تقـــوم عـــلى أساس أصالة الوجود، والماهية خارج دائرة الجعل والـــتأثير والـــتأثر والإيجاد والموجودية، وكل هذه السمات من حظ الوجود، ولكـــل مرتبة من الوجود حكم، وما يحتاج إلى الجعل والإيجاد ذات الوجود، ومـــناط الحاجة هو ذات الوجود أيضاً، بإعتبار أن هوية وجود المعلول هي «الفعل» أو «العمل»، وما به الحاجة ليس خارجاً عن ذات الوجود أيضاً. وقد طرحنا تفصيل هذا الموضوع في مقالة العلة والمعلول.

رغم أنه في مورد التطبيق سيعود ويطبق هذا الأمر الكلي على النور والـلون؛ لأنه إدرك هذا الكلي بواسطة العين. وعلى غرار هذه الحالة يتخذ فكرنا لنفسه صفة التمثيل حينما يصف الماضي: «كان هناك يوم لم يكن فيه سوى الله»، ويمثل تفسيراً مناسباً لأفق فهمنا العادي. وإلاّ لم يكن هناك في هذا الفرض يوم، وإذا كان هناك يوم حقاً كانت هناك أعمال يومية أيضاً.

خلاصـــة الحديث هنا: وفق نظرية صدر المتألهين الذي يتبناه المتن، يكـــون المعلول بحاجة إلى علة بحكم أن تمام هويته «الفعل» وفعلية الفعل لا تـــتحدد بكونـــه حادثـــاً او قديماً، بل بنفس كونه فعلا، فالفعل إن كان حادثاً فالمعلول حادث وإن كان قديماً فالمعلول قديم، وهو فعل على كل حال.

العالم «فعل» واحد، سواء أكان حادثاً ام قديماً

أمـــا فـــي هذه المقالة فقد طرح المتن بياناً خاصاً يضحي البحث حول حدوث أو قدم العالم في ضوء هذا البيان لغواً لا معنى لـــه، وتضحي بعض الأدلة المطروحة لإثبات حدوث أو قدم العالم لا أساس لها.

إيضاح ذلك: الحدوث الزماني عبارة عن مسبوقية وجود شيء بالعـــدم الـــزماني، أي كـــان هناك زمان لم يكن فيه الشيء موجوداً، والقدم الزماني عبارة عن عدم مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني، أي لم يكن هناك زمان لـــم يكـــن الشـــيء موجوداً فيه، بل كان موجوداً في جميع الأزمنة، وبتعبير أوضح كان الزمان على الدوام وكان الشيء على الدوام في كل الأزمنة.

يصـــدق الحـــدوث والقدم الزماني على الموجود الذي يقع في ظرف الزمان، أما الموجود خارج ظرف الزمان فليس حادثاً زمـــانياً وليس قـــديماً

نحـــن لا نستطيع أن نخرج مفهوم القبلية والبعدية اللذين تصوغهما الحـــركة والـــزمان مـــن بطن الحركة والزمان، ما لم نجرِ الحركة والزمان معهما.

كما لا يمكننا الحكم في ضوء هذه المقدمة بأن الزمان وتوالي النهار

زمانياً، نظير المجردات. وكل العالم الذي يشمل جميع الأزمنه والأمكنة على هـــذا المـــنوال أيضاً، أي إنه خارج ظرف الزمان. والزمان ذاته عبارة عن مقـــدار الحركة الذاتية لشيء، والظرف الزماني لشيء عبارة عن تطابق هذه الحركة مع حركة اُخرى، وفق المقياس المتخذ، كحركة الليل والنهار.

مـــن هنا فكل العالم ليس له ظرف زماني، لكي يأتي دور البحث عن مسبوقية وجوده بعدمه في زمان سابق أو عدم مسبوقية وجوده بعدمه في ذلك الزمان، فالعالم بجملته ليس له زمان، كما ليس له مكان.

وبعـــبارة اُخـــرى: لـيـــس لمجموع العالم الذي يشمل الزمان قبل وبعد زمانـــان، لكـــي يقـــال هل كان موجوداً في ذلك الزمان أم لا؟ كما لا يصح الإســـتفهام عـــن مكان خلق العالم، ولا يصح السؤال: متى خُلق العالم؟ لأن الأيـــن والمـــتى متأخران عن العالم، وفرع على وجود العالم، الأين والمتى والمكان والزمان يصدقان فقط على أجزاء العالم؛ لأن المكان ينتزع من نسبة إحاطـــة أجـــزاء العـــالم لجـــزء آخر، والزمان من الحركة الذاتية للإشياء، وتطبيقها على الحركة العامة لليل والنهار.

مـــن هـــنا يتضح أن البرهان المعروف على قدم العالم لا أساس له. والـــبرهان يقرر أن الحدوث الزماني للعالم يستلزم إنفكاك المعلول عن العلة التامة.

والـليل غيـر متـناهيين؛ لأننا إذا فرضنا في الوجود حركة قصيرة فقط، وتصنع الزمان فسوف لا يكون هناك ما قبله وما بعده.

إذن مـا يمكن قوله هو: إن عالم المادة وحدة حركة صانعة للزمان، ولا وجود للقبلية والبعدية خارج حدوده.

لكن الإنفكاك يتفرع على أفتراض وجود إمتداد وبعد قبل حدوث العالم، وحينـئذ نقـول إن العالم لم يكن موجوداً في هذا الإمتداد، ومن ثم ينفك عن علته التامة. غير أن مثل هذا الإمتداد لا وجود له إلاّ في الوهم البشري. فكما لا يصح القول: ماذا يوجد فيما وراء أبعاد العالم المكانية (على فرض تناهي الأبعـاد)؟ كذلك لا يصح القول: ماذا كان قبل العالم؟؛ لأن كلمة «في» فرع وجود المكان، وكلمة «قبل» فرع وجود الزمان.

إلاّ أن الموضوع الذي ينبغي طرحه على البحث هو: هل هناك وجود لـلحركة غيـر المتنـاهية، أم لا؟ وهل سلسـلة الحوادث متنـاهية أم غير متناهية؟

وبعـبارة أُخرى: هل للعالم بداية ونقطة إنطلاق أم لا؟ كما أن السليم بشـأن المكـان طرح الإشكالية التالية: هل تتناهى أبعاد العالم أم لا؟ يدّعي الحكماء أن المكان متناهٍ والزمان غير متناه، ويختلفان في أن الأبعاد المكانية متشـابهة ومراتب البعد الزماني غير متشابهة. ففي البعد الزماني تكون كل مرتـبة قوة بالنسبة للمرتبة اللاحقة وفعلية بالنسبة للمرتبة السابقة، ومن هنا يفـرض السبق واللحق في مراتب الزمان، ومن هنا أيضاً يطرح الإستفهام: هـل لـلزمان بداية أم لا؟ التقدم والتأخر في المكان إعتباري، وفي الزمان حقيقي.

إشكــــال:

إن عــلماء العلوم الطبيعية أثبتوا أن: ((المادة لا تفنى على الإطلاق)) ولازم هذه المقولة عدم تناهي الزمان والعالم الزماني المادي.

كما أن الفلاسفة قالوا: ((كل حادث زماني ممكن الوجود قبل الحدوث)) ونتيجة هذه المقولة أيضاً هي أن الزمان والعالم الزماني ذو حوادث متوالية غير متناهية.

الجــواب:

لقد وافقنا في المقالات السابقة على مضمون فرضية لافوازيه وكذلك عــلى نظــرية الفلاسفة، لكن هذه المقولة لا تثبت أن كل يوم له يوم قبله، وكــل قطعة من الحركة لها قطعة قبلها، رغم أنه يثبت أن قبل كل يوم يوم. ونحــن ندع ذهن المعترض لكي يكون دقيقاً ويفرق بين القضيتين فلا يثبت قــبل المــادة زماناً، وكذلك أن لا يخلط بين عدم تناهي إمتداد الزمان وبين عدم وجود قبلية وبعدية لهيكل الزمان.

ولكن بحكم أن كل حركة منشأ لزمان، وكل الحركات التي نعرفها ذات بداية زمانية؛ إذن يكون البحث عن الزمان الذي لا بداية له بحث عن الحركة الــتي لا بداية لها؟ يعتقد السلف أن حركة الفلك على هذا المنوال، ولكن مع غــض الــنظر عن حركة الفلك ماذا ينبغي أن نقول؟ هل هناك حركة رتيبة ودائمة، أم لا؟

تناولنا هذا الموضوع بالبحث في مقالة القوة والفعل.

الخلاصة:

يتضح في ضوء الحديث المتقدم أننا يمكننا أن نتناول بالبحث موضوع الخلق بشكل عام، ونختار نظرية في هذا المجال.

إن عالم الخلق مهما يكن ومهما يكن مصيره في ذاته وصفاته وأفعاله فهو واحد؛ لأنه صادر من واحد، كما تقدم في المقالة التاسعة.

كثرة أجزاء العالم وترتيبها النسبي

إن عالم الخلق الذي هو واحد بالنسبة إلى خالقه ينطوي في ذاته على إختلافات.

لدينا قسمان من الإدراكات ــ كما تقدم إثباته في المقالة الثالثة ــ مجردان عن المادة، ولا تنطبق أحكام المادة عليهما، وهما الإدراكات الخيالية والإدراكات العقلية[٢١].

---

٢١ ــ عوالم الوجود الكلية أحد أبحاث موضوع فعل الباري. والمقصود من (العالم) عبارة عن الموجود أو الموجودات التي تشغل مرتبة خاصة من مجموع الوجود، بحيث تحيط بما دونها وتحاط بما فوقها.

ليس هناك مانع من زاوية لغوية من إطلاق كلمة (عالم) على نوع خاص أو على أنواع تقع تحت جنس خاص، بحكم الأنظمة الخاصة التي تحكم وضعها وحالتها وحياتها. فنقول مثلاً عالم النمل أو عالم النحل أو عالم الحشرات أو عالم الحيوان أو عالم النبات أو عالم الأرض أو عالم السماوات وأمثال ذلك. ولعل تعبير (رب العالمين) في القرآن الكريم ينظر إلى هذا اللون من الاستعمال، كما قرر بعض المفسرين.

وهــذه الإدراكــات رغم كونها مجردة عن المادة تتنوع إلى سنخين مختــلفين، لأن الإدراكــات الخياليــة تقبل كثرة الأشخاص، نظير الصورة الخيالية لزيد وعمرو وفريدون وجمشيد. لكن الإدراكات العقلية لا تقبل كثرة الأشــخاص، نظير المفهوم الكلي (الإنسان) لأننا إذا أخذنا كلَّ فردٍ من أفراد الإنسان نجده ومفهوم الإنسان أمراً واحداً.

لكــن كــلمة (عــالم) في الإصطلاح الفلسفي تطلق على الموجود أو الموجودات، التي تحتل مرتبة خاصة من مراتب الوجود الكلية، بحيث تحيط بجميع ما دونها، وتحاط بما فوقها. وعلى أساس هذا الإصطلاح تكون جميع الأجسام والجسمانيات عالماً واحداً رغم تعدد أجناسها وأنواعها؛ لأن أي نوع من هذه الأنواع وأي جنس من هذه الأجناس ليس له إحاطة وجودية بالأنواع والأجناس الأخرى. ومن هنا تكون جميع الموجودات الطبيعية ــ من وجهة نظر الفلسفة ــ في (عرض) بعضها بعضاً لا في طول بعضها بعضاً.

على أن هناك لوناً من الطولية في البين، وهي الطولية والترتيب القائم بيــن الجمــاد والنبات والحيوان والإنسان. ولكن بحكم كون هذه الطولية في قوس الصعود لا في قوس النزول، وبحكم أن هذه الطولية لا تستلزم الإحاطة الوجودية فهي خارجة عن دائرة بحثنا.

أمــا الآن فنقول: الثابت لنا بالحسِّ والعيان هو عالم الطبيعة، ويستخدم الحكماء في إصطلاحاتهم مصطلح (الناسوت) حينما يضعون هذا العالم مقابل ســائر عوالم الوجود. وهناك عالم آخر ثابت لنا بحكم الدليل والبرهان وهو عــالم الأُلوهيــة، أي ذات واجــب الوجود المقدسة والجامعة لكل الصفات الكمالية. على أن الموجود في تلك المرتبة من الــوجود هو وجود إطــلاقي

ومـــن ثم فجميع صفات وأحكام النوع المتفرقة في الأفراد تتجمع في الصــورة العقــلية للنوع، لكنها في الصورة الخيالية متفرقة غير مجتمعة. (تأمل جيداً).

ومن هنا يمكن تقسيم العالم إلى ثلاث مراتب:

فحســب. فذات الباري تعالى وحدها عالم وهو أعظم العوالم؛ لأن ذات الحق تحيط بكل العوالم، وليس هناك ذرة من الوجود خارجة عن إحاطته القيومية. وعــلى حـــد تعبير إبن سينا في إلهيات الشفاء (العالم الربوبي عظيم جداً). ويصطلحون على هذا العالم عالم (اللاهوت).

إن الـــثابت والمـــتيقن لدينا هو هذان العالمان، ولكن يبقى أمام الفلسفة سؤالان:

١ ــ هل هناك عوالم أُخرى بين عالم الإلوهية وعالم الطبيعة، أم لا؟ أي هـــل العـــالم الـــذي يحيط مباشرة بعالم الطبيعة ويوجده ويدبره هو عالم الألوهيـــة، أم هناك عالم أو عوالم تتوسط بين هذين العالمين؟ على أن العالم الوســطي أو العوالـــم الوسطية على فرض وجودها فهي محاطة بعالم أعلى منها، أي عالم الأُلوهية. كما أنها محيطة بعالم أسفل منها، أي عالم الطبيعة.

٢ ــ هل هناك عالم أسفل من عالم الطبيعة أم لا؟ أي هل هناك مرتبة من الموجودات يحيط بها ويوجدها ويدبرها عالم الطبيعة أم لا؟

من البديهي أن فرض عالم أعلى من عالم الأُلوهية فرض لا معنى له؛ لأن عـــالم الأُلوهيـــة عالم الإطلاق والوجوب الذاتي، ولا يتصور مثل لذات واجب الوجود لكي يصل الدور لما فوقه وما يحيط به؛ إذن يبقى إســـتفهامان الأول: هـــل هناك عوالم تتوسط بين عـــالم الأُلوهية وعـــالم الطبيعة أم لا؟

١ ــ الوجود المادي.

٢ ــ الوجود المثالي.

٣ ــ الوجود العقلي.

علــى أن الوجود المادي الذي هو توأم الحركة، ويختلط فيه الإمكان والفعلية أدنـــى من الوجود المجـــرد الثابت والفعلية الخالية من الإمكـــان.

والثاني: هل هناك عالم أوطأ من عالم الطبيعة أم لا؟

الجـــواب الذي يطرحه الفلاسفة على الإستفهام الثاني واضح وبسيط، فهم يقولون لا يمكن أن يكون هناك عالم أوطأ من عالم الطبيعة؛ لأن: أولاً: وجود عالم أوطأ من عالم الطبيعة يستلزم أن تكون المادة الطبيعية قادرة على إيجـــاد الشيء من العدم، وقد ثبت بالأدلة أن تأثير الجسم والطبيعة من جنس الـــتحريك وليـــس مـــن جنس الإيجاد. ثانياً: عالم الطبيعة عالم القوة والفعل والمـــادة والصـــورة والحـــركة والزمان والمكان. ولا يمكن تصور موجود أضعف من القوة والمادة والزمان والمكان، التي إختلط الوجود والعدم فيها.

أما الإجابة على الإستفهام الأول فهي عسيرة إلى حـــدٍ ما، لقد طـــرح الحكمـــاء إجابـــات على الإستفهام الأول، وقد استدلوا فيها عبر ذات واجب الوجـــود وبساطته وما يمكن صدوره مباشرةً منه، وادعوا أن الصادر الأول يجب أن يكون أكمل وأبسط الممكنات. ولا يمكن أن يكون مثل هذا الموجود إلاّ مجرداً من المادة والزمان والمكان، ومثل هذا الموجود ذو ماهية بالطبع، لأن الماهية لازم للمعلولية. ويصطلحون على مثل هذا الموجود ((العقل)).

وأفـــادوا في بعض استدلالاتهم الأُخرى من قاعدة ((إمكان الأشرف))، ومجال الحديث حولها واسع.

وكذلـك الوجـود المثالي الذي تتفرق الكمالات في أشخاصه فهو أدنى من الوجـود العقلي الذي تجتمع فيه كل الكمالات. ومن هنا لا يمكن عد وجود الصـورة الخياليـة معلولاً لتأثيرٍ ماديٍ، بل وجوده ــ كما تقدم في المقالة التاسـعة ــ معـلول لوجـود مـثالي مسانخ له، والحال كذلك في الصورة العقلية.

وفـي إستدلالات أُخرى أفادوا من وجود الإنسان بوصفه نموذجاً لكل عالم الوجود. وسلكت هذه المقالة هذا السبيل، الذي هو أبسط السبل. يطلقون على عالم العقل أو العقول «الجبروت».

إذا وافقـنا على دليل الحكماء حول وجود العقل سيواجهنا سؤال آخر: هـل الموجـود المجرد الذي يُدعى العقل واحد أم هناك عقول كثيرة؟ وبناءً على وجود العقول المجردة فهل هذه العقول طولية ويشكل كل منها عالماً، أم عرضية، أم بعضها عرضي وبعضها طولي؟

طـوى الحكمـاء بغية إثبات العقول الطولية أو العرضية طرقاً ليست متفقاً عليها إطلاقاً، ولا يحصل الإتفاق عليها.

الإنطـلاق من علم الفلك القديم أفضى إلى مذهب الحكماء في سـلسلة العقـول الطوليـة، الـتي وصـل عددها الى العشرة، والفرضية المشهورة بـــ «العقـول العشرة» تبناها أكثر المشـائين، وبعض المشـائين كنصير الـــدين الطوسـي وعامة الإشراقيين أنكروا هذه الفرضية، واليوم أضحى أساس هذه الفرضية (علم الفلك القديم) وهماً.

ناصَـرَ الإشراقيون فرضية العقول العرضية. فذهبوا إلى أن كل نوع من أنواع عالم الطبيعة يخضع لتأثير وتدبير أحد هذه الموجودات المجـردة،

نستنتج مما تقدم:

١ ــ يتركب عالم الخلق من ثلاث مراتب بعضها فوق بعض:

عالم العقل

عالم المثال

عالم المادة

وقد جاءت في هذا المجال الفرضية المشهورة بـ((أرباب الأنواع)) أو المثل الإفلاطونية في ثوبها الإسلامي والإشراقي.

والحق أن ميدان العوالم الوسطية بين عالم الألوهية وبين عالم الطبيعة ميدان غير مشرع الأبواب أمام الفلسفة، خصوصاً أمام الفلسفة المشائية، وقد أنجز فلاسفة الإشراق هذا البحث بشكل أفضل من فلاسفة المشاء، والعرفاء أنجزوه بشكل أفضل من الفريقين.

ثم الحق أيضاً أن هذا الميدان ينبغي أن يقصر على المكاشفة والاشراق والوحي.

القدر المتيقن من وجهة نظر الوحي الإسلامي أن هناك موجودات بإسم الملائكة أقرب لذات الرب تعالى من موجودات عالم الطبيعة، وهي تسيطر على عالم الطبيعة. على أن الحديث لا يدور حول أقربية ذات واجب الوجود إلى تلك الموجودات؛ لأنه محيط وقائم ذاتاً بكل شيء وهو معكم اين ما كنتم، إنما الحديث ينصب حول قرب وبعد سائر الموجودات إلى ذات الحق.

الإيمان بوجود الملائكة واجب من وجهة النظر الإسلامية، والملائكة وسائط الوحي والعلم والرزق والخلق، ووسائط الإحياء والإماتة.

هناك عالم غير عالم العقول المجردة ــ من وجهة نظر حكماء

٢ ــ ظواهـــر كـــل واحـــد مـــن هذه العوالم الثلاثة معلولة لعلل من سـنخها. فالظاهـــرة المادية معلولة لعلل مادية، والموجود المثالي معلول لموجود مثالي، والموجود العقلي معلول لموجود من سنخه.

٣ ــ مجموع كل عالم معلول لما فوقه.

٤ ــ مجمـــوع عالم الخلق معلول لله المبدع، ونسبة كل علة جزئية اليه نسبة اليد إلى الكاتب، ونسبة اللسان إلى المتكلم.

هــناك أسئلة كثيرة حول المجردات وهناك بحوث كثيرة أيضاً. يرتبط بعضها بعلم النفس والإدراكات النفسية، وبعضها ببحوث فلسفية طرحت في كتب الفلسفة الموسعة، ونحن نكتفي بما ذكرناه.

الإشــراق والعــرفاء وتؤيده النصوص الإســلامية ــ وهو يتوسط بين عالم العقــول وعالم الطبيعة، وهو عالم المثال. ويُصطلح عليه عالم «الملكوت». وهــذا العالم مجرد من القوة والحركة والزمان والمكان، لكنه غير مجرد من الأبعاد، فهو عالم جسماني لكنه غير مادي.

وانطلق الإستدلال في هذه المقالة على وجود عالم العقل وعالم المثال من وجود الإنسان. أي بحكم أن مرتبة من الإنسان طبيعة ومرتبة أُخرى منه مثال، ومرتبة منه عقل، وبحكم أن الطبيعة غير قادرة على إيجاد مرتبة أرفع مــنها أي المثال والعقل، فلابد أن تكون كل مرتبة من وجود الإنسان رهينة بعالم من سنخها.

وكمــا قلــنا فإن الأفضل أن تتكئ معرفة هذه العوالم على ما جاء به الوحــي والنــبوة، أو أن يســتعان بالكشــف الشهودي والباطن و كما يفعل السالكون.

القضاء والقدر

مجموعة أُصول:

١ ــ برهنّا في المقالتين الثامنة والتاسعة على أن الأشياء الواقعية الموجودة في الخارج لا تخلو من الضرورة ووجوب الوجود(٢٢).

وكل ما هو في الخارج يستحيل أن يُعدم من حيث كونه في الخارج. إذا فرض له عدم فسوف يفرض بالنسبة إلى امرٍ خارجي آخر أو بالنسبة

---

٢٢ ــ هذا هو البحث الثالث من الأبحاث المتعلقة بالأفعال الإلهية. ويتناول هذا البحث موضوع القضاء والقدر، أي لون العلاقة بين الأشياء والمخلوقات من زاوية الحتمية والجزمية، ومن زاوية الحدود، ومن زاوية حجم تدخل سائر العوامل في خلق الأشياء، وخصوصاً حجم إستقلال وأختيار وحرية الإنسان.

وقد أنصبَّ الإهتمام في هذا البحث على موضوع خاص، وهو مسألة وقوع الشرور في نظام العالم وكيفية إستنادها لذات واجب الوجود. على أن هناك بحوثاً كثيرة في موضوع القضاء والقدر الإلهي، خصوصاً من زاوية المعارف الإسلامية. فقد طرحت هذه المعارف المتمثلة في آيات القرآن ونصوص السنة حقائق كثيرة في هذا المجال، وأضحت هذه الحقائق مصدر إلهام للحكماء والفلاسفة الإلهيين.

وبعامة فقد تأثرت الفلسفة الإسلامية بشكل كبير في أبحاث الإلهيات بالمعنى الأخص بالنصوص الإسلامية، وهذا الأمر لم يحصل ــ خلافاً لإدعاء المستشرقين ــ نتيجة تحميل للعقائد الدينية على الحكمة الإسلامية، بل كان مصدراً لإلهام الفلسفة الإسلامية. أي أن الفلسفة الإسلامية في نفس الوقت الذي حفظت فيه حريتها وتحركت في إطار البراهين العقلية إستلهمت

لغير زمان أو مكان وجوده.

مثلاً اليوم بحوادثه الخاصة هو اليوم وهو منفي عن غد وحوادث

أيضاً الكتاب والسنة، وهذه الإلهامات هي التي خلقت تمايزاً بين الإلهيات الإسلامية والالهيات غير الاسلامية الاعم من اليونانية والمسيحية واليهودية وغيرها، تمايزاً بلغ ما بين الأرض والسماء.

الابحاث التي ينبغي تناولها في موضوع القضاء والقدر عبارة عن:

١ ــ المعنى اللغوي والاصطلاحي للقضاء والقدر.

٢ ــ مفهوم القضاء والقدر واللوح والقلم والكتاب وغيرها في النصوص الاسلامية.

٣ ــ تاريخ القضاء والقدر فيما قبل الاسلام.

٤ ــ تاريخ القضاء والقدر في دنيا الاسلام.

٥ ــ تمايز مفهوم القضاء والقدر الاسلامي مع سائر المذاهب الفكرية.

٦ ــ اقسام القضاء والقدر العلمي والعيني، الحتمي وغير الحتمي.

٧ ــ البداء وتغيير القضاء والقدر من قبل الله.

٨ ــ امكان تغيير وتبديل القضاء والقدر بواسطة الانسان أو عدم امكانه.

٩ ــ دور العوامل الطبيعية وغير الطبيعية في الحوادث من زاوية القضاء والقدر.

١٠ ــ الجبر والإختيار الإنساني من زاوية القضاء والقدر، والآثار السلبية لعقيدة الج

١١ ــ الشر والنقص من زاوية علاقته بالقضاء والقدر.

١٢ ــ القضاء والقدر والجبر والإختيار في المذاهب المادية.

إن البحث في جميع هذه المواضيع يتطلب رسالة مستقلة. وقد تت أغلب هذه الأبحاث في كتاب (الإنسان والقدر).

أما الأبحاث التي تتناولها هذه المقالة فهي عبارة عن:

١ ــ معنى القضاء والقدر.

٢ ــ القضاء غير قابل للتغيير، والقدر قابل للتغيير.

غد، وكذلك حوادث مدينة طهران في طهران وليس في لندن، وكذلك هذا الإنسان إنسان وليس إنساناً آخر.

٢ ـــ ثبت في هذه المقالة أن سلسلة الوجود في وجودها وفي ضرورة وجودها تستند إلى واجب الوجود، (لكن مجموع عالم الوجود أمر واحد).

---

٣ ـــ لا علاقة للشرور بالله تعالى.

ســـوف نقتصر على تناول هذه الأبحاث بعد الإشارة إلى أن نظام العالم نظام ضروري وأن الأشياء في ضرورتها تستند إلى واجب الوجود، وأن الأشياء مـــن حيث نسبتها إلى عللها التامة ضرورية وغير قابلة للتغيير، ومن زاوية نسبتها إلى عللها الناقصة ممكنة وقابلة للتغيير.

معنى القضاء والقدر:

إن كـــلمة القضاء وفق أصلها اللغوي ـــ كما ذكر الراغب الأصفهاني في مفردات القرآن ـــ تعني ((الفصل)) سواء أكان فعلياً أم قولياً، وسواء نسب الى الله تعالى أم لغير الله تعالى.

تستخدم كلمة القضاء في مورد الحكم كثيراً، ويبدو أن هذه الظاهرة ترجع إلى كون الحكم يحسم وينهي. إلا أن كلمة القضاء لا ترادف الحكم، إذ إستخدمت في موارد لا يصح فيها إستعمال كلمة الحكم بأي وجه من الوجوه. نظير: فقضاهن ســـبع ســـموات، أو: فإذا قضيتم مناسككم، أو: قضي الأمر. وفي جميع هذه المـــوارد تعطي كلمة القضاء مفهوم الحسم والإنهاء، ولكن لا يصح إستخدام كلمة الحكم بدل كلمة القضاء. على أن كثيراً من الموارد يصح فيها إستخدام كلمة الحكم بدل كلمة القضاء، وهي الموارد التي يكون فيها الحكم التشريعي أو التكويني سبباً لحسم وإنهاء شيء من الأشياء، نظير: **﴿والله يقضي بالحق**

ومن هنا يتضح: أن موجودات عالم الوجود يمكن نسبتها الى واجب الوجود بأحد طريقين:

الأول: عن طريق أن مجموع موجودات العالم واحد متلائم الأجزاء فهو موجود وضروري الوجود ويستند إلى واجب الوجود.

والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء﴾ أو ﴿وكان أمراً مقضيا﴾.

أما القدر فيعني جعل الشيء على مقداره ومقياسه. وموارد إستعمال هذه الكلمة يعطي هذا المفهوم. نظير وكل شيء خلقناه بقدر. فالتقدير يعني قياس أو تعيين مقدار شيء من الأشياء.

إدُعِي في التجريد وشروحه في بحث أفعال الباري أن كلاً من كلمتي القضاء والقدر إستخدمت في ثلاثة معانٍ: الخلق، الإلزام والإيجاب، الإعلام.

ويبدو أن هذه الدعوى غير صحيحة، لان جميع الموارد التي إدعوا فيها إستخدام اللفظ بمعنى الخلق أو الإعلام تفيد مفهوم الحسم والإنهاء. وهذه الدعوى من باب خلط المفهوم بالمصداق، أو لون من التأويل الكلامي. فالمتكلمون عادة حينما يواجهون تعبيراً قرآنياً لا ينسجم مع أُصولهم ومسلماتهم يتجهون نحو تاويله. ولا ضرورة لإطالة البحث بهذا الموضوع.

من هنا فمعنى القضاء الإلهي بشأن حوادث العالم هو أن هذه الحوادث توفرت على الحتمية والقطعية من قبل ذات الحق، فحكم الحق القطعي بشأنها هو كذا أو كذا. ومعنى التقدير الإلهي هو أن الأشياء إكتسبت مقياسها من قبل الحق. وحيث إن الله تعالى فاعل بالعلم والمشيئة والإرادة فيرجع القضاء والقدر إلى علمه وإرادته ومشيئته.

أكد صاحب المواقف، وهو أحد مشاهير المتكلمين في معنى ومفهوم

الثاني: أن نفرض موجوداً جزئياً بجميع علله وشروطه التي تلزم في تحققه، أي نفرض جميع أجزاء حاضر وماضي العالم قيداً في وجوده، وننسبه إلى واجب الوجود.

أي تجمع بحسب الحقيقة جميع أجزاء العالم بحسب الفرض، ويوضع الإصبع على أحدها، ونفرض واجب الوجود علة له.

القضاء والقدر، على أن القضاء من وجهة نظر الأشاعرة عبارة عن الإرادة الأزلية الإلهية التي تتعلق بوجود الأشياء، والقدر الإلهي عبارة عن إيجاد الأشياء على وجه خاص وبمقياس معين للذات والصفات.

إن القضاء والقدر الإلهي شامل لكل شيء من وجهة نظر الأشاعرة، وليس هناك شيء خارج عن دائرة القضاء والقدر الإلهي. لكن المعتزلة يرون أن بعض الأشياء وخصوصاً الأفعال الإختيارية الإنسانية خارجة عن دائرة القضاء والقدر الإلهي. ويعتقد المعتزلة أن مذهب الأشاعرة في شمول القضاء والقدر الالهي يستلزم الجبر ويتناقض مع العدل. أما الأشاعرة فيرون أن مذهب المعتزلة بشأن القضاء والقدر شرك.

ورد في الكتب الكلامية أن القاضي عبد الجبار المعتزلي ورد مجلس الوزير الصاحب بن عباد، وكان ابو إسحاق الإسفرايني الأشعري حاضراً، وحينما وقع بصر القاضي على أبي إسحاق قال: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» مشيراً إلى إعتقاد أبي إسحاق بعموم القضاء والقدر الشامل للأفعال القبيحة، بينا يتنزه الله عنها، وبعبارة أُخرى أراد أن يقول له: إن عقيدتك مخالفة لأصل العدل الإلهي.

فاجابه أبو إسحاق على الفور: «سبحان من لا يجري في ملكه إلاّ ما

ومــن الواضــح جداً أنه لا يمكن بأي من الطريقين المتقدمين فرض موجـود على غير ما هو موجود عليه، فلا يمكن أن تقول يمكن أن يوجد على الشكل الفلاني ولم يوجد، أولا يوجد ووجد.

٣ ــ مــرَّ فــي المقالــة الثامنة والتاسعة أن كل معلولٍ له نسبة في وجوده إلى علته التامة، وهي نسبة الضرورة، وله نسبة لغير علته التامة، وهي نسبة الإمكان.

يشاء» مشيراً إلى إعتقاد القاضي بعدم عموم القضاء والقدر، حيث يفضي إلى حــدوث أُمــور في الملك خلافاً لمشيئة الله، وبعبارة اُخرى قال له: عقيدتك تخــالف أصــل الـتوحيد الإلهــي (التوحيد في الأفعال). لقد تبادل المعتزلة والأشاعرة النقد بينهما، وقد تمسك المعتزلة بأصل العدل وإعتبروا الأشاعرة مخــالفين لــلعدل، وتمسك الأشاعرة بأصل التوحيد (التوحيد في الخلق وفي الأفعــال) وأعتــبروا المعــتزلة مخــالفين للتوحيد. ثم إن المعتزلة إعتبروا الأشــاعرة فــي مســألة توحيــد الصفات مشركين ومخالفين للتوحيد؛ لأن الأشــاعرة يعــتقدون بــتغاير الصفات مع الذات، فتعدد القدماء، والمعتزلة ينكرون الصفات. ولذا يعتبر المعتزلة أنفسهم أهل العدل والتوحيد.

لكن الحق أنّ المذهب الوحيد الذي تمكن من الحفاظ على العدل وعلى الــتوحيد معاً، والجمع في التوحيد بين توحيد الذات والصفات والأفعال، هو مذهب أئمة أهل البيت (ع). لقد عالج هذا المذهب التضاد المتصور بين أصل العدل وأصل التوحيد في الخلق، حيث لم يستطع أي مذهب من معالجة هذا التضاد.

عــلى كل حال فالمعتزلة بحكم إنكارهم لعموم القضاء الإلهي حاولوا تأويل الآيات والروايات الواردة في مجال عموم القضاء الإلهي، فقالــوا: إن

ونتيجة هاتين النظريتين أن العالم وفق النظرية الأولى (نسبة الضرورة) تألف من مجموعة موجودات ضرورية الوجود، يستحيل أن تكون على غير الوضع الذي هي عليه.

ومن زاوية النظرية الثانية (نسبة الإمكان) يتألف العالم من مجموعة موجودات تنطوي على إمكان كل لون من ألوان التغيير والتبدل.

أحد معاني القضاء الإلهي هو الإعلام، والقضاء الإلهي العام يعني الإعلام الإلهي العام، ولا يعني الخلق والإيجاد، ولا يعني الإلزام والإيجاب.

أما الحكماء والفلاسفة الإسلاميون فقد فسروا القضاء الإلهي بنحوٍ آخر: فقد أعتبر هؤلاء القضاء الإلهي هو الفعل الإلهي، وقد عدوه لوناً من الوجود العلمي للأشياء بمرتبة من مراتب الوجود، ثم إعتبروه عاماً وشاملاً لكل شيء. ويقولون عادة في تعريف القضاء الإلهي: «القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي ومجتمعه ومجمله على سبيل الإبداع» (شرح الإشارات، ج٣، ص٣١٧. الأسفار الأربعة، الطبعة القديمة، ج٣، ص١١٧. ومجموعة رسائل صدر المتألهين، الطبعة الحجرية، ص١٤٩).

أي: إن القضاء الإلهي عبارة عن وجود جميع الأشياء بنحوٍ بسيط في عالم العقل. وعالم العقل مخلوق للباري تعالى ولكن بنحو الإبداع لا التكوين، ثم إن نسبة هذا العالم مع عالم التكوين هي نسبة العلة إلى المعلول، ثم ليس هناك أي حادثة ما لم يكن لها وجود علمي وعقلي في ذلك العالم، ووجودها العيني ناشئ من ذلك الوجود العلمي. يقول الحكماء المسلمون إن الآية الكريمة: ﴿**وإن من شيء إلاّ عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدرٍ معلوم**﴾ تشير إلى عالم القضاء. كما أن الآية الكريمة: ﴿**وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في**

وإذا تأملــنا جيــداً نلاحظ أن موجودات العالم في ضوء هذه النظرية تكتســب مــن عــلل وجودها مقياساً، على غرار البضاعة الصناعية التي تكتسب الحجم والشكل واللون والجودة والماهية فيتحدد مقاسها من القالب والآلة وموادها الأولية.

ظــلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ تشير إلى الحقائق التي تعد (مفتاح الغيب)، وهي مناط كشف الأشياء، وتشير أيضاً إلى الحقيقة التي ينبغي أن نسميها (الكتاب المبين).

لقد أشار القرآن إلى حقيقة (أُم الكتاب)، وإلى حقيقة (القلم)، وإلى حقيقة (الــلوح المحفوظ)، وهذه الإشارات جميعها تعني حقائق غيبية ومجردة عن المادة.

وأما القدر بمعنى القياس، فالقدر الإلهي عبارة عن نسبة حدود الأشياء إلى ذات الــباري تعالى. والإختلاف النظري حول عموم القضاء الإلهي قائم بشــأن القدر الإلهي أيضاً. فأُولئك الذين يعتقدون بعمومية القدر الإلهي يرون أن حدود ومقاييس جميع الأشياء تنتسب إلى علم ومشيئة وإرادة الله، كما أن وجودها ووجوبها وضرورتها تنتسب إلى علم ومشيئة الله.

بديهــي أن العلم أو الإرادة الإلهية ــ سواء العلم في مرتبة الذات، أم العــلم فــي مرتبة الفعل كما يعتقد الحكماء ــ تسمى قضاء إلهياً بحكم كونها مؤثــرة في وجود وإيجاد الأشياء، وتحكم بوجود الاشياء، والأشياء بموجبها تــتوفر عــلى الضرورة والحتمية. وكذلك العلم الإلهي (أو مرتبة من العلم الإلهي) تسمى قدراً بحكم إنتساب حدود الأشياء ومقاييسها إليها.

مــن هنا فالقضاء العلمــي عبارة عن العلم الإلهي الــذي يكون منشأ

النتيجة:

نطـلق عـلى ضـرورة وجود العالم وأجزائه الذي ننسبه إلى واجب الوجود عن طريق النظرية الأولى (القضاء)، أي الحكم القطعي.

ونطـلق من زاوية النظرية الثانية على تعيّن وجودها وتحديد طريق ظهورها (القدر) بمعنى مقاس الوجود.

إذن فالقضاء لا يقبل التغيير، لكن القدر يقبل التغيير.

لحـتمية وضرورة الأشياء. والقدر العلمي عبارة عن العلم الذي يكون منشأ لحدود ومقاييس الأشياء.

يطـلق القضـاء والقـدر أحياناً في مورد أعيان الموجودات، ويسمى القضاء والقدر العيني، وفي هذه الحالة يكون القضاء الإلهي عبارة عن نفس وضرورة حتمية الإشياء من حيث إنتسابها إلى واجب الوجود، والقدر الإلهي عـبارة عن نفس تعين وجود ومقاييس وجود الأشياء من حيث إنتسابها إلى واجب الوجود.

وقد لاحظ المتن هذا المعنى حينما قال:

«*نطلق على ضرورة وجود العالم وأجزائه الذي ننسبه إلى واجب الوجود عـن طـريق النظرية الأولى «القضاء»، أي الحكم القطعي. ونطلق من زاوية النظرية الثانية على تعيّن وجودها وتحديد طريق ظهورها «القدر» بمعنى حدود الوجود*»

هل القضاء والقدر قابلان للتغيير؟

ثـبت فـي محلـه أن نظام العالم نظام عليّ، ولكل معلول خاص علة خاصة. وثبت أيضاً أن المعلول يكتسب ضرورة وجـوده من علته، كمـا أن

الخير والشر والسعادة والشقاء

لا شـــك ولا يمكن الشك بأي وجه من الوجوه في واقعية وجود كثير من الشر والفساد والحرمان والفشل في عالم المادة، هذا من ناحية ومن ناحية أُخـــرى يســـتند العالم وأجزائه في واقعها ووجودها بإله العالم، الإله الذي تقرر جميع براهين وجوده أنه وجود مزين بكل كمال ومنزه عن كل نقص.

تعين وجوده يكتسبه من علته أو علله. وثبت أيضاً أن العلم والإرادة والقضاء الالهي يوجب وجود كل شيء عن طريق علته الخاصة.

وثـــبت في مجال آخر أن الموجودات المجردة تفترق عن الموجودات الماديـــة فـــي: أن المجردات تستند إلى علة بسيطة، وليس فيها أي لون من شروط الفاعل او القابل. لكن الامور المادية ترتهن مضافاً إلى علتها الموجدة البســـيطة بمجموعـــة شروط إعدادية وشروط ترتبط بالقابل، وهذه الشروط يمكن أن تتغير، فيتغير وضع وجود الشيء.

قلنا في كتاب (الإنسان والقدر):

((*إن موجـــودات العالم على قسمين: قسم منها لا تتوفر على إمكانية أكثر مـــن لون خاص من الوجود، نظير المجردات العلوية، وقسم آخر تتوفر عـــلى إمكـــان أكثر من لون خاص من الوجود، وهي الماديات... فالمادة الطبيعية ذات إستعداد لمواجهة علل وعوامل مختلفة، ومن المحتم أن الأثر الـــذي تـــتركه أي واحدة من هذه العلل يختلف عن الأثر الذي يمكن أن تتركه العلة الأخرى... هناك الآف الشروط بالنسبة للمادة الطبيعية... أما المجردات فلا يمكن أن يكون لها إلا نحو واحد من الوجود، ولا تخضـــع*

ومـن الواضح أن (واقعية الشر والفساد وتنزه الواجب) لا يتوافقان في النظرة الاولى. فإما أن لا يكون هناك إله، واذا كان هناك إله فلا يستند إليـه الوجـود المليء بالشر والفساد. وهذه الفكرة يمكن تقريرها كإشكال على نحوين:

إشكـال:

إذا كان للخلق إله خالق فهو لن يخلق كل هذا الشر والفساد.

لتأثير العلل المختلفة، والقضاء والقدر فيها حتمي لا يقبل التبديل؛ لأنها لا تـتعامل مـع أكثر من علة، ومصير المعلول بيد العلة. وحيث لا مجال لحلول مجموعة من العلل محل المجموعة القائمة بالفعل فمصيرها حتمي. أمـا في غير المجردات التي فيها إمكان آلاف الأدوار والألوان وتخضع لقـانون الحركة، وتقف دائماً عند مفترق الطرق، فهناك قضاء وقدر غير حتمي، أي لون من القضاء والقـدر لا يعين مصيرها... فهنـاك مصائر مختـلفة تنتظرهـا، وإذا أخذنا أي سلسلة من العلل بنظر إعتبارنا فهناك إمكانيـة حـلول سلسلة أُخرى محلها، إذن فمصيرها غير حتمي. وبحجم صحة ((إذا)) في موردها هناك قضاء وقدر وإمكان التبدل والتغيير)).

إذا نظرنا من زاوية ما هو واقع في عالم الوجود وما يقع فليس هناك إلاّ لـون واحـد مـن القضـاء والقدر، أي: إن الأشياء كما هي موجودة، وبالإستناد إلى عللها وأسبابها التامة يكون قضاؤها وقدرها حتمي. ولكن في نفـس الوقـت هناك لون من الضرورة المشروطة والقدر المشروط يصدق واقعاً بشان الموجودات المادية، وهو: ((إذا حصل الأمر (س) كـان هنـاك

الجواب:

الشـــر والفســـاد ونظائرهما قبائح ونواقص على كل حال، تظهر في عـــالم المـــادة، ومفهوم القبح والنقص مفهوم يتجسد بالقياس إلى الحسن والكمـــال. إذا لم تكن الصحة مطلوبة وملائمة لطبعنا لا نعد المرض قبيحاً عـــلى الاطـــلاق، وإذا لم تكن الراحة والأمن من اللذات الحسية والمطلوبة النفسية لا يكون فقدانهما مراً ولا نعده حرماناً على كل حال.

فنحن لا نعد الزوجية للعدد أربعة والفردية للعدد ثلاثة حسناً أو قبحاً سعادة أو شقاءً، لعدم وجود قياس في البين.

إمكانية لحصول الأمر ص)).

ويمكـــن توضيح هذه الفكرة بنحوٍ آخر، فنقول: إن القضاء حتمي ولا يـــتغير، أما القدر فهو غير حتمي وقابل للتغيير؛ فنسبة وجود الأشياء إلى عللها الـــتامة ضرورية وحتمية، لكن نسبة وجودها إلى ذاتها وعللها الناقصة غير ضرورية، أي ممكنة. فنسبة وجود الأشياء إلى عللها الموجدة فعلية وكمـــال، ونســـبة وجودها إلى عللها وشروطها الإعدادية نقصان ومحدودية. وبعبارة أُخرى إن الأشياء تتوفر على اي كمال عن طريق عللها الموجدة والمفيضة، وكـــل نقصان وحدٍّ فيها يأتي من حيثية قابليتها. إذن فالقدر يأتي من زاوية شروط القابل. ثم إننا قلنا في ما تقدم: إن الشروط المادية وشروط القابل يحل بعضـــها محل البعض الآخر. إذن فالمتغير هو قدر الأشياء لا قضاؤها الذي هو حتمي ولا يتخلف.

جـــاء في الأثر: ((إن أمير المؤمنين (ع) عدل من عند حائط مائل إلى حائط آخر، فقيل له: يا أمير المؤمنين أتفـــر من قضاء الله؟ فقال: أفـــر من

ومـــن هـــنا يتضح أن الشر امر نسبي ومفهوم عدمي يمكن حصوله مقـــابل أمرٍ وجودي، أي لابد من موضوع في مورد الشر، وهذا الموضوع ذو صـــفة وجودية مطلوبة له، لكي نعدَّ عدم هذه الصفة المطلوبة شراً لهذا الموضوع.

كمـــا هو الحال في التوفر على العين بالنسبة للإنسان، حيث يتطلبها ومن الممكن أن لا يتوفر عليها، فهو (أي التوفر على العين) خير، والعمى بالنسبة له يُعد شراً.

وجرّاء هذا البحث تواجهنا الملاحظة التالية: إن الشر ــ أينما كان ــ فهو أولاً: أمر عدمي، ثانياً: أمر إمكاني.

وقلـــنا أعلاه: إن ما ننسبه إلى إله العالم يجب أن يكون أمراً وجودياً أولاً، وثانيـــاً: أن يـــتوفر على نسبة الضرورة والوجوب. وما لم نقسْ في مورد الشر، ونفرض أمراً عدمياً كالمرض بالصحة، والفقر بالغنى، والذلة

قضـــاء الله إلى قدر الله عزوجل». (توحيد الصدوق ص٣٦٩). وهذه الرواية تدل على الفكرة التي طرحناها.

أمـــا نســـبة الشرور إلى ذات الباري تعالى وعدم نسبتها فقد تناولناها بالـــبحث في ثلاث مراحل: إن الشر أمر عدمي. إن هذه الأعدام التي تسمى «شروراً» من اللوازم الضرورية التي لا تنفك عن عالم الطبيعة. فوائد وآثار الشرور. وقد تناول المتن هنا بالبحث جهتين: الأولى: عدمية الشرور، وبحكم عدميـــتها وإرتباطها بزاوية قدر الأشياء؛ إذن فهي غير منتسبة لذات الباري تعالى. الثانية: إن عالم الطبيعة لا ينفك عن هذه الأعدام والشرور. وقد تناولنا هاتين الجهتين معاً فيما تقدم من بحث.

بالعــزة، والظلم بالعدل، وكذلك الخير والشر فما لم نفرض إمكانـهما معاً سوف لا يتحقق الشر؛ إذن فلا ينسب الشر إلى الله.

إشكـــال:

صـــحيح أن الشـــر أمر قياسي وإمكاني، ولكن لِمَ لَم يخلق الله العالم بالشكل الذي لا تكون هناك هذه النسبة القياسية والإمكانية؟

وبعبارة أُخرى: لِمَ لَم يخلق الموجود ملازماً للسعادة والنجاح، بحيث لا يرى وجه الحرمان والقبح والفشل، كما لا يرى العدد اربعة وجه الفردية إطلاقاً ولا يرى العدد ثلاثة وجه الزوجية إطلاقاً؟

الجـــواب:

يعني الإشكال المتقدم بحسب التحليل: لِمَ لَمْ يجعل الله المادة والطبيعة لامادة ولا طبيعة؟ لأن القياس والإمكان المذكور لازم لمفهوم المادة، واذا لم يتوفر الموجود على إمكان وعدم إمكان الكمال فسوف لا يكون مادياً.

إذا لـــم يتوفر هذا العالم على سمة إمكانية تبديل كل جزء من أجزائه إلى الآخـــر، ومع إجتماع الشروط يصل إلى منافعه الـــوجودية، وبدونـهـــا يضحي خالي الوفاض ومحروماً، فهو من حيث الأساس ليس عالم المادة.

إذن إتضح: أن كل شر وفساد من حيث كونه شراً وفساداً لا نسبة له بواجب الوجود ومن حيث نسبته إلى واجب الوجود فليس شراً وفساداً.

نـهاية العالم

أوضـــحنا فـــي المقالة العاشرة: أن عالم الطبيعة وحدة حركة، وهو متحرك بعينه، وأثبتنا أيضا أن الحركة بلا هدف أمر غير متصور. ومن هنـا

إستنتجنا نظريتين:

لعالم المادة هدف يتجه إليه، وحيث إنه هدف يتجه إليه مجموع العالم بكل أجزائه وشروطه وعلله الداخلية، فلا معنى عندئذٍ لوجود أي مانع أمام تحقق هذا الهدف.

ومن ثمَّ فهوضروري التحقق وحتمي الوقوع[٢٣].

---

٢٣ ــ هــذه إشارة إجمالية إلى موضوع المعاد، هذا الموضوع الذي يحتل مكانة مهمة. وهناك مسائل كثيرة ينبغي تناولها بالبحث في باب المعاد، وتسـتحق كتاباً مستقلاً. أول بحث علمي حول المعاد هو: هل المعاد حقيقة تنسـجم مع قوانين الخلق والإبداع، أم أنه قانون استثنائي، ولا ينسجم مع أيٍّ من قوانين الخلق؟ وعلى الفرض الأول هل المعاد من لوازم تجرد الروح أم لا علاقـة لـه بتجرد الروح؟ وعلى الفرض الثاني هل الإيمان بالمعاد تعبد محـض أم يوجبه قانون العقل (العقل العملي الذي يتكئ عليه المتكلمون في أبحاث الحسن والقبح)؟

ينبغي مـن وجهـة نظر إسلامية أن تـدرس في المـرحلة الأولـى المصـطلحات التي أُستخدمت في القرآن والسنة بشأن المعاد، نظير: الحشر، النشـر، المـآب، وغيرها. ويبدو أن كلمة «المعاد» لم تستخدم في النصوص الإسلامية، وإنما هي مصطلح كلامي.

ثـم تـدرس النصوص التي تلقي ضوءاً على شكل وكيفية المعاد، ثم يعكـف على التحقيق العلمي والعقلي (العقل النظري لا العملي)، وهل المعاد هو مقتضى قانون الخلق أم هو إستثناء؟

تقوم الإشارة الإجمـالية التي جاءت فـي المتن علـى أساس أن المعاد

القضايا التي ثبتت في هذه المقالة:

١ ــ البحث عن إله العالم ممارسة إنسانية فطرية.

٢ ــ ينتهي هذا البحث إلى نتيجة.

٣ ــ فوائد هذا البحث وآثاره واضحة.

٤ ــ لعالم الخلق خالق.

٥ ــ تحديد طريقة تصورنا لله.

٦ ــ الله واحد.

٧ ــ إله الوجود متوفر على كل كمالات الوجود.

٨ ــ الصفات التي ترجع بحسب التحليل إلى الوجود ثابتة لله تعالى.

٩ ــ الصفات التي ترجع بحسب التحليل إلى العدم منفية عن الله تعالى.

١٠ ــ الصفات الثبوتية عين الذات.

١١ ــ هناك نوع آخر من الصفات خارجة عن الذات، وهي صفات نسبية.

١٢ ــ خلق العالم من قبل الله.

١٣ ــ تحديد الأسلوب المطلوب لتصور خلق العالم وسمة المادة.

١٤ ــ عالم الخلق مركب من ثلاث مراتب: المادة، المثال، العقل.

لازم لــلقانون العام وخصوصاً الحركة الجوهرية لعالم الطبيعة، فموجودات العالم ترجع إلى الأصل الذي جاءت منه.

الأجزاء وجهها صوب الورد

فعشق البلابل أن تواجه الورد

وما هو من البحر يرجع إلى البحر

فيرجع من حيث أتى

وهي مرتبة بعضها فوق بعض على التوالي.

١٥ ـ ظواهر كل مرتبة من هذه المراتب معلولة لما يسانخها.

١٦ ـ مجموع كل مرتبة من هذه المراتب معلول لما فوقه من مرتبة.

١٧ ـ مجموع كل هذه المراتب معلول لله ونسبة العلل الجزئية إليه نسبة الوسائط.

١٨ ـ فعلية نظام الخلق وفعلية كل جزء من أجزائه تقوم على اساس القضاء، ولا ينسب الشر إلى القضاء.

١٩ ـ ترتبط حوادث العالم بالقدر أيضا، وهو مقياس الحوادث.

٢٠ ـ للعالم نهاية.

من قمة الجبل تتجه السيول عارمة

ومن أبداننا ترجع الروح عاشقة

كما بدأكم تعودون(*). وأن إلى ربك المنتهى(*).

(*) الاعراف / ٢٩.

(*) النجم / ٤٢.



المقالة السابعة

الوجود وواقع الأشياء

المقالة الثامنة

الضـــرورة والإمكـــان

المقالة التاسعة

العلة والمعلول

المقالة العاشرة

المقالة الحادية عشرة

المقالة الثانية عشرة

المقالة الثالثة عشرة

المقالة الرابعة عشرة